*AUTHOR:*

MAUSBACH, JOSEPH

*TITLE:*

AUS ETHIK UND LEBEN

*PLACE:*

MUNSTER

*DATE:*

1931

Master Negative #
93-81568-6

# COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
# PRESERVATION DEPARTMENT

## BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

### Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record



**Mausbach, Joseph, 1861-1931.**

Aus ethik und leben; festschrift für Joseph Mausbach zur vollendung des siebzigsten lebensjahres (7. februar 1931), herausgegeben von Max Meinertz und Adolf Donders. Münster in Westfalen, Aschendorffsche verlagsbuchhandlung, 1931.

viii, 250 p. front. (port.) 23½cm.

CONTENTS.

Schmidt, Wilhelm. Völker ohne opfer? — Sticker, Georg. Moraltheologie bei den Asklepiaden.—Meinertz, Max. Zur ethik der Bergpredigt.—Tillmann, Fritz. Besitz und eigentum bei Basilius dem Grossen.—Diekamp, Franz. Brief an einem sünder. Zur geschichte des griechischen busswesens.—Grabmann, Martin. Die Stuttgarter handschrift des ungedruckten ethikkommentars Alberts des Grossen.

(Continued on next card)

A 36-724

[3]

Restrictions on Use:

### TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 7.12.93 INITIALS SS
FILMED BY: Research Publications Inc

Master Negative #

93-81568-6

# COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
# PRESERVATION DEPARTMENT

## BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record



Mausbach, Joseph, 1861-1931.
Aus ethik und leben ... 1931. (Card 2)

CONTENTS—Continued.

Wittmann, Michael. Der begriff des naturgesetzes bei Thomas von Aquin.—Stapper, Richard. Ein beispiel moralisierender liturgieerklärung aus dem späten mittelalter.—Tischleder, Peter. Die bedeutung des Franziskus von Vittoria für die wissenschaft des völkerrechts.—Donders, Adolf. P. A. M. Janvier Ord. Praed., ein prediger der thomistischen moral.—Wagner, Friedrich. Zum problem der sittennorm.—Nell-Breuning, Oswald v. Zum wertbegriff.—Walter, Franz. Ethos der fortpflanzung.—Rauch, Wendelin. Der widerchristliche charakter der lüge.—Schilling, Otto. Das almosen als rechtspflicht.—Krose, Hermann A. Moral und moralstatistik.—Ruland, Ludwig. Was gewinnt die moraltheologie aus der verwertung der ergebnisse der medizinischen psychologie?

(Continued on next card)

A 36-724

[3]

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 7 12 93 INITIALS SS
FILMED BY: Research Publications Inc

Master Negative #

93-81568-8

# COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
# PRESERVATION DEPARTMENT

## BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

### Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

170
M448 Mausbach, Joseph, 1861-1931.
Aus ethik und leben ... 1931. (Card 3)

CONTENTS—Continued.

Steffes, J. P. Das religiöse problem im lichte der modernen religionssoziologie.—Dessauer, Friedrich. Notizen zum begriff der technik.—Schreiber, Georg. Das ethos der kulturpolitik.—Weber, Heinrich. Joseph Mausbachs gestaltende mitarbeit an der neuen deutschen reichsverfassung.

1. Mausbach, Joseph, 1861-1931. 2. Ethics. 3. Ethics—History. I. Meinertz, Max ~~Joseph Johannes Heinrich,~~ 1880- ed. II. Donders, Adolf, 1877- joint ed. III. Title.

A 36-724

Title from Columbia Univ. Printed by L. C.

[3]

Restrictions on Use:

### TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 7-12-93 INITIALS SS
FILMED BY: Research Publications, Inc

# AUS ETHIK UND LEBEN

FESTSCHRIFT FÜR JOSEPH MAUSBACH

J. Mausbach.

# Aus Ethik und Leben

Festschrift für Joseph Mausbach zur Vollendung des siebzigsten Lebensjahres
(7. Februar 1931)



herausgegeben von

Max Meinertz und Adolf Donders

1931
Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster in Westfalen

J Mausbach.

# Aus Ethik und Leben

Festschrift für Joseph Mausbach zur Vollendung des siebzigsten Lebensjahres (7. Februar 1931)

herausgegeben von

Max Meinertz und Adolf Donders

1931

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster in Westfalen

Imprimatur
Monasterii, die 22 Januarii 1931
Meis
No. L 430 Vicarius Episcopi Generalis



Druck der Aschendorffschen Buchdruckerei, Münster i. W.



Über diesem Buche liegt eine schmerzliche Tragik. Nachdem alles fertig gedruckt war, ist

JOSEPH MAUSBACH

am 31. Januar 1931 — eine Woche vor seinem Ehrentage — in die Ewigkeit abberufen worden. So wird die Festschrift, ehe der Gefeierte überhaupt davon Kenntnis erhalten, eine wehmütige Erinnerung an seinem frischen Grabe.

Have pia anima!

DIE HERAUSGEBER

Hochverehrter, lieber Herr Dompropst und Kollege!

Der Tag, da Sie das Alter des Psalmisten erreichen, ist bedeutungsvoll genug, um dankbar sich an alles das zu erinnern, was Sie der Wissenschaft, der Kirche, dem Vaterland bedeuten. Schon vor zehn Jahren, da Sie in das siebente Jahrzehnt Ihres reichen Lebens eintraten, trugen wir uns mit dem Gedanken, Sie durch eine Festschrift zu ehren. Damals mußten wir mit Rücksicht auf die trostlosen wirtschaftlichen Verhältnisse davon Abstand nehmen. Aber jetzt ist es möglich geworden, trotzdem auch heute düstere Wolken den Horizont verhüllen. Gewiß muß die Gabe, die wir, zusammen mit einer Anzahl von anderen Freunden und Verehrern, Ihnen darbringen, sich in bescheideneren Grenzen halten, als wir es eigentlich wünschten, und als es der Bedeutung Ihrer Person entspricht. Dafür ist aber das Buch doch ein einheitliches Ganze geworden und bietet in etwa auch in dieser Form ein gewisses Abbild Ihres umfassenden Wirkens. In den Mittelpunkt haben wir den Gedanken der Ethik gestellt, um damit anzudeuten, daß die Moraltheologie schließlich das tiefste Wesen Ihrer Persönlichkeit ausmacht. Auf der andern Seite aber haben wir dafür gesorgt, daß die einzelnen Beiträge von den verschiedensten Wissenszweigen ausgehen, selbst wenn sie manchmal nur lose die Verbindung mit der Ethik finden. Wenn somit der Blick in die außerchristliche Menschheit fällt, wenn biblische, geschichtliche und systematische Gedanken geboten werden, wenn die Beziehung zu andern wichtigen Lebensgebieten herausgestellt ist, so ist das eine Andeutung nach der Seite hin, daß Ihr Lebenswerk weit über den Rahmen der Ethik hinausgeht. Freilich soll es nicht mehr als eine Andeutung sein. Denn Ihre Wirksamkeit ist zu umfassend, als daß sie auch nur einigermaßen vollständig

durch die Beiträge dieser Festschrift zum Ausdruck kommen könnte. Wir sind ja so glücklich, auf Ihre Selbstdarstellung verweisen zu dürfen (in: Die Religionswissenschaft der Gegenwart III. Band, Leipzig, Meiner, 1927, S. 57—89), wo ein vollständiges Bild und auch ein Verzeichnis der Früchte Ihres literarischen Schaffens geboten ist. Aber gerade jene Seite, die von der praktischen Auswirkung Ihrer geistigen Persönlichkeit auf den Gebieten der vaterländischen und christlichen Kulturaufgabe handelt, ist an jener Stelle nur kurz gestreift und wird daher hier in die Darstellung einbezogen.

So bitten wir Sie denn, diese mit viel Liebe vorbereitete Gabe als Zeichen unserer Verehrung und Dankbarkeit sowie als Ausdruck unserer herzlichsten Segenswünsche freundlich anzunehmen.

Max Meinertz　　　　Adolf Donders



# Inhaltsverzeichnis.

Das Bild des Herrn Prof. Mausbach wurde nach einer Photographie von F. Hundt Nachf., Münster, angefertigt



# Völker ohne Opfer?

Von Wilhelm Schmidt.

In meinen „Ethnologischen Bemerkungen zu theologischen Opfertheorien“[1] hatte ich darauf hingewiesen, daß in Australien (und Tasmanien) bis jetzt kein sicherer Beleg für das Vorkommen des Opfers gefunden worden sei. Es ist klar, daß das eine, wenn auch negative, aber doch bedeutungsvolle Tatsache ist für die Erfassung und Wertung des Opfers an sich, besonders auch angesichts dessen, daß manche theologische Kreise das Opfer für eine allgemein religiöse Institution zu halten scheinen. Neuerdings gewinnt das Vorkommen oder Nichtvorkommen des Opfers bei einem Volke auch deshalb an Bedeutung, weil eine Richtung in der vergleichenden Religionswissenschaft die nicht mehr wegzuleugnende Tatsache eines monotheistischen Hochgottglaubens dadurch um ihre Bedeutung zu bringen sucht, daß sie behauptet, diese Hochgötter genießen keinen Kult, und seien darum auch eigentlich keine Götter, und das Verhältnis zu ihnen sei keine wahre lebendige Religion.

Am deutlichsten hat diese Lehre entwickelt Erzbischof Dr. Söderblom in seinem „Werden des Gottesglaubens“ (Leipzig, 1. Aufl. 1926, 152 f.), wo er diesen Hochgottgestalten, die nur zur Erfüllung des Kausalstrebens der Menschen dienten, den Namen „Urheber“ beilegt, der seitdem von einer Reihe anderer Autoren aufgegriffen und weitergeführt worden ist[2]. Unter diesen ist besonders rührig Prof. C. Clemen-Bonn, der einen bereits auf drei Kongressen gehaltenen Vortrag „Der sogenannte Monotheismus der Primitiven“ noch im „Archiv für Religionswissenschaft“ (XXVII [1930] 290 ff.) erscheinen ließ, auf den ich unter dem Titel „Der Monotheismus der Primitiven“ im „Anthropos“ (XXV [1930] 703 ff.) geantwortet habe.

Von Einzelheiten abgesehen, habe ich gegen Clemens und Söderbloms Auffassung zwei prinzipielle Verwahrungen vorgebracht. Beide Autoren setzen voraus, daß das Bestehen ethischen Einflusses des Höchsten Wesens auf die Menschen und ethischen Gehorsams gegen dieses Höchste Wesen noch nicht genüge zu einer wirklichen, lebendigen Religion. Das ist natürlich eine gänzlich

willkürliche Aufstellung. Ein derartiges Anerkennen und Befolgen der sittlichen Vorschriften des Höchsten Wesens übt auf das Denken, Fühlen und Handeln des Menschen unter Umständen einen viel tieferen Einfluß aus und bezeugt viel stärkere Beziehungen zum Höchsten Wesen, als die sogenannten Kultusakte es könnten.

Die zweite Verwahrung erhebe ich dagegen, daß besonders Clemen gar nicht die Abhaltung religiöser Zeremonien, besonders der sog. Jugend- oder speziell Knabenweihen, unter die Kulthandlungen rechnet. Das sind sie aber ganz gewiß, wenn sie freilich zugleich auch Akte des sittlichen Gehorsams gegen das Höchste Wesen sind, das diese Zeremonien eingesetzt und die treue Abhaltung derselben den Menschen befohlen hat. Von diesen Zeremonien erfährt man bei Clemen aber nichts, und er zieht sie gar nicht heran bei der Frage, ob einem in Frage stehenden Höchsten Wesen ein Kult dargebracht werde oder nicht, ob also das Verhältnis zu ihm als eine wirkliche Religion, und diese Religion als ein wahrer Monotheismus betrachtet werden könne.

Gegen Söderblom, wie auch gegen R. Pettazzoni [3] muß aber noch der Einwand erhoben werden, daß sie keinerlei Arbeit geleistet haben, um das ethnologische Alter der einzelnen Höchsten Wesen festzustellen. Denn daß es solche Höchste Wesen gibt, die wenig oder gar keinen Kult genießen, darüber braucht weiter kein Wort verloren zu werden. Es gibt auch genug Völker, bei denen auch der sittliche Gehorsam gegen die Anordnungen dieses Höchsten Wesens nicht vorhanden ist. Aber darauf kommt es an, ob das Gestalten aus der jüngeren Periode, oder aus der uns erreichbar ältesten Stufe, den sog. Urvölkern, sind. Daß bei den höheren Wesen der späteren, z. B. der primären und noch mehr der sekundären und tertiären Kulturen, so der totemistisch-vaterrechtlichen und der agrarisch-mutterrechtlichen Kultur, die Höchsten Wesen nur wenig oder gar keinen Kult genießen und nur geringe sittliche Bedeutung besitzen, bestreite ich nicht nur nicht, sondern erkläre es als das zu erwartende, indem hier das Höchste Wesen von den jüngeren religiösen Gestalten, den Naturgöttern, den animistischen Spirits und den Ahnengeistern (Ghosts) oder auch durch die Zauberei zurückgedrängt ist, da diese allen oder fast allen Kult an sich gerissen haben und vielfach auch die Träger der sittlichen Ordnung geworden sind. Die Kernfrage aber bleibt, ob dieses Zurückstehen des Höchsten Wesens auch schon bei den ethnologisch ältesten Völkern herrscht.



Dagegen spricht schon die negative Tatsache, daß gerade bei diesen Völkern Naturvergötterung, Geister- und Ahnenkult, wie auch Zauberei entweder gar nicht oder nur in schwacher Entwicklung vorhanden sind. Aber auch positiv läßt sich das Gegenteil dartun. In meinem soeben erschienenen „Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte“ [4] bringe ich eine kurze Zusammenstellung über das Vorkommen von Gebet, Opfer und religiösen Zeremonien bei den Völkern der Urkultur, wofür die Einzelbelege in Band II, III und IV meines „Ursprung der Gottesidee“ gegeben werden. Es ergibt sich, daß keines dieser Völker ohne wenigstens eine dieser drei Kultformen ist, daß die meisten wenigstens zwei, sehr viele aber alle drei Arten derselben besitzen. In diesem Rahmen erhält auch die Frage von dem Vorkommen des Opfers bei diesen Völkern ihre besondere Bedeutung.

Hier läßt sich nun feststellen, daß die weit überwiegende Mehrzahl dieser Urvölker das Opfer an das Höchste Wesen üben. Es sind die Völker der zentralen Urkultur: sämtliche Pygmäenvölker, die wir kennen, die asiatischen wie die afrikanischen, die Völker der nördlichen Urkultur: Samojeden, Korjaken, Ainu, Ureskimo, und von den Völkern der südlichen Urkultur die Buschmänner und ein Teil der Feuerländer (Selknam). Zu fehlen scheint oder jedenfalls sehr schwach entwickelt ist das Opfer bei den Nordzentralkaliforniern und den Inland-Selish-Indianern; es fehlt bei den zwei ältesten Feuerlandstämmen, den Yamana und Halakwulup, und es scheint zu fehlen bei den australischen Urvölkern, den Stämmen von Südostaustralien (und Tasmaniern). Bei der Mehrzahl der Urvölker, die das Opfer üben, ist das Primitialopfer eine der häufigsten und bei manchen, besonders den meisten Pygmäen, die einzige Form des Opfers. Der Gegenstand aller Opfer der Urkulturen sind nur Lebensmittel; sie bringen zum Ausdruck, daß diese Völker, so wie sie das Höchste Wesen als erstmaligen Spender des Lebens betrachten, so es auch als Herrn der Lebensmittel und damit als immerwährend neuen Spender des Lebens anerkennen.

Ich will nun im folgenden die Fälle des Fehlens (oder starker Seltenheit) des Opfers bei einigen der nord- und südamerikanischen Urstämme beiseite lassen und mich auschließlich mit den Stämmen von Süostaustralien befassen. Die Abwesenheit des Opfers gerade bei diesen Stämmen hat ein um so größeres Gewicht, weil das Opfer auch überhaupt bei allen australischen Völkern, auch denen der jüngeren Kulturen, zu fehlen scheint, und dann, weil auch eine andere, wichtige Kultform, das Gebet, bei ihnen ganz oder fast ganz

fehle, wie die meisten Ethnologen behaupten. Daß diese letztere Behauptung nun aber nicht mehr wie bisher aufgestellt werden kann, habe ich in dem demnächst erscheinenden Band III meines „Ursprungs der Gottesidee" nachgewiesen, wo ich erstens eine Anzahl bisher unrichtig oder überhaupt nicht erklärter Zeremonien als Gebetsformen dargetan und von einer anderen Reihe solcher Zeremonien die starke Möglichkeit, daß sie es ebenfalls seien, dargelegt habe.

Nach dieser ganzen Umrahmung einerseits und Richtigstellung anderseits können wir endlich die Frage nach dem Vorkommen des Opfers bei den Südostaustraliern mit um so größerer Klarheit und Eindeutigkeit stellen, und wir wollen jetzt darangehen, sie zu beantworten.

Es ist zunächst ohne weiteres als sicher zu erklären, daß das Opfer in den Religionen der Südostaustralier jedenfalls nicht intensiv geübt wurde und keine beherrschende Stellung innehatte. Wenn das der Fall gewesen wäre, so hätte es doch in den Berichten der Erforscher dieser Stämme irgendwie deutlicher hervortreten müssen, was aber nicht der Fall ist. Es ist zwar richtig, daß die Erforschung einer ganzen Anzahl dieser Stämme nie mit der wissenschaftlichen Genauigkeit von geschulten Ethnologen durchgeführt worden ist, wie wir sie bei anderen Teilen der Erde besitzen. Und selbst dort, wo solche Forscher vorhanden waren, waren manche dieser Stämme bereits derartig in ihrer Zahl dezimiert und in ihrer Stammeseigenart geschwächt, daß von ihnen nichts Vollständiges und vielfach auch nichts Zuverlässiges mehr über Sitten, Gebräuche, Denkart, Religion zu erfahren war. Aber auch wenn man das alles in Anschlag bringt: wenn wirklich das Opfer in der Religion dieser Stämme durch Zahl und innere Bedeutung eine hervorragende Stellung eingenommen hätte, könnten die Zeugnisse über sein Vorkommen nicht in dem Maße fehlen, wie es jetzt der Fall ist.

Damit kommen wir auf die letzte und schließlich entscheidende Frage: In welchem Umfang findet sich denn das Opfer bei den südostaustralischen Stämmen bezeugt?

Bei der Jugendweihe der Kurnai, einem der ältesten Stämme dieses Gebietes, kommt als höchste Steigerung eine feierliche nächtliche Szene vor, ein Kultakt an das Höchste Wesen, indem jeder Kandidat von seinen drei Paten mehrere Male hoch zum Himmel emporgehoben wird, wobei auch er selbst seine Hände so hoch, wie er nur kann, zum Himmel emporstreckt, dem Höchsten Wesen, das dort wohnt, entgegen. Diese eindrucksvolle Szene, an der nicht nur



die Männer durch laute Rufe und Schütteln einer Handvoll Blätter, sondern auch die Frauen durch gleiche Rufe und durch Emporheben und Schütteln ihrer mit Blättern an der Spitze geschmückten Grabstöcke teilnahmen [5], findet sich auch im Gebiet der benachbarten und verwandten Kulinstämme, und zwar nicht nur an einer, sondern an zwei Stellen, allerdings hier nur mehr als ein Teil einer, im übrigen freilich andersgearteten Initiation: in der Kannet-Initiation in Südwest-Victoria [6] und in der Wonggamuk-Initiation in Nordost-Victoria [7], und an beiden Stellen nehmen auch wieder die Frauen teil, indem sie den Kandidaten mit Zweigen berühren und mit Blättern bewerfen.

Diese Szene hatte ich früher versuchsweise als Darbietung (= Aufopferung) der Jünglinge an das Höchste Wesen und somit als eine Art Primitialopfer zu erklären unternommen [8]. Ich habe aber schon damals und später [9] das Bedenken gegen diese Auffassung vorgebracht, daß bei den Kurnai (und Kulin) sonstige Nachrichten über das Vorkommen des Opfers oder gar des Primitialopfers durchaus fehlen. Dieses Bedenken muß ich jetzt als entscheidend betrachten, nachdem das Fehlen von Belegen für das Opfer bei diesen Stämmen immer deutlicher geworden ist. Dazu kommt, daß jetzt eine andere Erklärung dieser Zeremonie als die allein zutreffende sich erweist. Der Jüngling soll durch diese Zeremonie, durch das Hinaufheben und das Hinaufstreben, mit dem Höchsten Wesen in Verbindung gebracht werden, das ihn geschaffen hat, so wie er etwas später durch eine andere Zeremonie mit dem Stammvater in Verbindung gesetzt wird, den das Höchste Wesen ebenfalls geschaffen, und mit der Feier der Jugendweihe betraut hat [10]. Das Berühren mit Zweigen und Bestreuen mit Blättern seitens der Frauen und der übrigen Männer kann man jetzt, nachdem ich die entsprechende Deutung einer Anzahl ähnlicher Zeremonien sichergestellt habe [11], als Wunschgebete für den Kandidaten erklären. Diese nächtliche Szene aus der Initiation der Kurnai (und Kulin) kann also nicht als Beleg für das Vorkommen des Opfers bei diesen Stämmen betrachtet werden.

So bleibt nur noch eine einzige Stelle bei Howitt zu erörtern übrig, die merkwürdigerweise bis jetzt in der Erörterung über diese Frage nicht herangezogen ist. Das erklärt sich wohl z. T. daraus, daß sie sich findet bei Howitt in einem Artikel mit dem Titel „Further Notes on the Australian Clan Systems" [12], der allerdings derartiges nicht vermuten läßt, und merkwürdigerweise hat Howitt sie in sein größeres Werk (s. unten S. 7 Anm. 5) nicht wieder auf-

genommen. Hier berichtet Howitt, daß die Woewurong, ein Stamm der Zentral-Kulin, in alten Zeiten vor Ankunft der Weißen zu zwei Felsen gingen, die die Versteinerungen der beiden höheren Wesen Djurt-Djurt und Thara, „Söhnen“ des Höchsten Wesens Bundjils [13], darstellen sollten, wenn sie eine ergiebige Jagd auf Kängurus erlangen wollten, Zweige nahmen, die Zweige abstreiften, sie vor den Felsen hinstreuten und dann die Zweige auf die Blätter legten. Dazu macht Howitt selbst die Bemerkung: „Das ist der einzige Fall, den ich kenne, von etwas, das sich einem Votivopfer [votive offering] nähert.“ Genauer hätte er wohl von einem „Bittopfer“ sprechen müssen.

Indes gegen die Deutung auch dieses Falles als wirkliches Opfer macht sich das Bedenken geltend, daß der Gegenstand desselben nicht, wie es bei allen sonstigen Opfern der Urvölker der Fall ist (s. oben S. 3), Lebensmittel sind, sondern Blätter und Zweige, die wohl auch kaum als Substitute für Lebensmittel betrachtet werden könnten, es wäre denn in dem Sinne, wie das Gras, das Lebensmittel der Tiere, von denen die Menschen leben, bei ostafrikanischen und anderen Stämmen als Opfer dargebracht wird, wofür aber in Südostaustralien die Bestätigung fehlt.

Unter diesen Umständen ist die Deutung dieser Zeremonie nicht als Opfer, sondern als Gebet die wahrscheinlichere, da wir ähnliche Zeremonien, die sich dann nicht nur bei den Kurnai und Kulin, sondern auch bei den zwei übrigen Gruppen der Südostaustralier, den Yuin-Kuri und den Wiradyuri-Kamilaroi, finden, anderswo direkt als Gebet bezeichnet finden, worüber ich in Band III meines „Ursprung der Gottesidee“ die nötigen Zusammenstellungen gemacht habe. —

Fassen wir also jetzt zusammen, so ergibt sich folgendes: Erstens, das Opfer hat in der Religion der Südostaustralier keine hervorragende Rolle gespielt. Zweitens, an ausgesprochen und deutlich vorliegenden Beweisen für Südostaustralien besitzen wir zur Zeit keines. Drittens, ein Beleg bei Howitt, den dieser selbst auch nur als „etwas einem Votivopfer sich Näherndes“ bezeichnet, der aber auch noch mehrere ähnliche Formen bei anderen südostaustralischen Stämmen umfaßt, kann nur dann als Opfer bezeichnet werden, wenn Blätter, wie anderswo Gras, als Gegenstand des Opfers bezeichnet werden können, wofür aber die Belege fehlen. Viertens, wahrscheinlicher bleibt es, daß auch dieser Beleg kein Opfer ist, sondern eine Gebetszeremonie darstellt.



Wir müssen also mit der starken Möglichkeit rechnen, daß die Südostaustralier kein wirkliches Opfer geübt haben. Angesichts dessen aber, daß die große Mehrzahl der Urvölker und unter ihnen die ethnologisch ältesten, die Pygmäenvölker, das Opfer kennen, kann die Annahme nicht als unbegründet bezeichnet werden, daß eine Anzahl dieser Urvölker, insbesondere die nach Süden und nach Amerika abgewanderten, das Opfer später darangegeben haben. Abgesehen davon aber, daß wir für diese Annahme keine positiven Belege haben, ermangeln wir auch der Kenntnis der Ursachen, welche dieses Fallenlassen des Opfers bewirkt haben könnten.

## Anmerkungen.

[1] Jahrbuch St. Gabriel 1922, 21 ff.

[2] S. meine Kritik im Anthropos X—XI (1915/16) 671 ff. und: Ursprung der Gottesidee I² 596.

[3] R. Pettazzoni, DIO. Formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni vol. I (Bologna 1922); vgl. meine Kritik in „Ursprung der Gottesidee“ I² 679 f.

[4] W. Schmidt, Ursprung und Werden der Religion: Theorien und Tatsachen. Münster i. W. Aschendorff 1930. S. 268—273.

[5] A. W. Howitt, The Native Tribes of South East Australia, London 1904, 622 f.

[6] R. H. Mathews, Ethnological Notes on the Aboriginal Tribes of New South Wales and Victoria, Sydney 1905, 104 ff.

[7] Ders. in: Zeitschrift für Ethnologie XXXVII (1905) 878 f.

[8] W. Schmidt, Die geheime Jünglingsweihe eines australischen Jugendstammes, Paderborn 1921.

[9] Ders., Ethnologische Bemerkungen usw. 22.

[10] Howitt, a. a. O. 623 f., Schmidt, Ursprung der Gottesidee I 2, 470.

[11] Schmidt, a. a. O. III.

[12] Journal of the R. Anthropological Institute XVIII (1889) 59 Anm.

[13] Schmidt, a. a. O. I² 340.

# Moraltheologie bei den Asklepiaden.

Von Georg Sticker.

*ἀξίην τὴν τέχνην θεῷ προσθεῖναι.*
*ΙΠΠΟΚΡΑΤΟΥΣ περὶ ἀρχαίης ἰητρικῆς.*

Moraltheologie! — Soviel ich davon verstehe, verlangt Moraltheologie, daß wir das Leben ernst nehmen, als eine Gottesgabe; nicht damit umgehen als mit einem Gegenstand unserer Willkür. In Stunden des Übermutes mag es uns ein selbstverständlicher unverantwortlicher Besitz erscheinen, in Stunden des Unmuts wertlos, nichtig, ja fluchwürdig vorkommen. Bei besonnenem Tagewerk fühlen wir das Unrecht solcher Stimmungen und sehen deutlich, daß wir die wachen Stunden, die zwischen Geburt und Tod liegen, soweit wir sie selber besorgen, durchaus als verpflichtendes Darlehen einer höheren Macht ehren müssen mit dem faustischen Befehl: „Dasein ist Pflicht und wärs ein Augenblick!" und unter der zwiefachen Mahnung, dieses bald erwünschte, bald verwünschte Dasein weder als Spielball zu behandeln nach dem herrischen Grundsatze des Aristippos: *ἔχω καὶ οὐκ ἔχομαι!* noch auch stumpfsinnig zu ertragen mit der Sklavenphilosophie des Epiktetos: *ἀνέχου καὶ ἀπέχου!*

Über dem dunklen Untergrunde des Lebens sollen wir wohnen und wirken, im Glauben an eine höhere Bestimmung und Verantwortung, im frohen Dienste einer weisen gütigen liebenden Allmacht, von der wir abhängig sind, abhängig in unbedingter Ehrfurcht und kindlichem Vertrauen. —

Moralphilosophie hat von jeher Anderes gemeint. Gutes und Ungutes im Tun und im Leiden sondernd will sie, daß wir das Gute um seiner selbst willen glauben, lieben, wollen; ohne Nebenblicke, ohne von irgendwoher und von irgendwem Zustimmung und gar Lohn und Strafe zu erwarten; Güte sei sich selber Richter und eigener Lohn. Das Gute sei für den Edelmenschen nicht an etwas Äußeres, nicht an einen vorbildlichen Tugendhelden, nicht an einen wählenden Tugendrichter gebunden, es liege im Übermenschen als Lustgefühl, sei sein Leben und das erste der ewigen Menschenrechte, „die droben hangen unveräußer-



lich und unzerbrechlich wie die Sterne selbst". Die unbedachte Jugend stimmt freudig bei so süßem Versprechen und schmeichelndem Verlocken und glaubt einer Formel, die ihren guten Willen und ihre Lebensfreudigkeit zugleich lobt. Indessen wird dem Nachdenklichen jene Güte ein unbegreiflicher Begriff, sobald ihm die Frage entsteht: Was ist gut? was ist nicht gut?

Da vernimmt er ein buntes Gerede: Gut ist was gefällt; gut ist was uns glücklich macht; gut ist, was der Weisheitsgrübler lobt; gut ist was uns gottähnlich macht; *ἀγαθὰ τὰ καλά, τὰ ἡδέα, τὰ χρηστά, τὰ εὐάρεστα, τὰ εὐσέβεια, τὰ θεόφιλα! — ἀγαθὸν τὸ αἴτιον σωτηρίας τοῖς οὖσι· τὸ αἴτιον παντὸς τοῦ πρὸς αὐτό· ἀφ' οὗ συμβαίνει ἃ χρὴ αἱρεῖσθαι.* Gut ist das Leben, gut alles was das Lebewesen erhält, gut der Grund des Lebens, gut wodurch alles Vorzügliche geschieht.

Über alle diese Gleichsetzungen läßt sich mit Platon und mit Aristoteles rechten und endlos streiten, und ebenso über die Gegensätze: *κακὰ τὰ αἰσχρά, τὰ πονηρά, τὰ χαλεπά, τὰ μιαρά, τὰ ἀνόσια.* Ein jeder kann solche Sätze und Gegensätze in seine Muttersprache übersetzen und doch Klingklang empfinden, wofern er nicht zu den wohlgeborenen Edelmenschen gehört und als selbstverständlich den Grundsatz des Platon annimmt: *ἡ καλοκαγαθία ἐστὶν ἕξις προαιρετικὴ τῶν βελτίστων. ἀγαθὸς ἄνθρωπος ὁ τοιοῦτος, οἷος ἀνθρώπῳ τ' ἀγαθὰ ἐπιτέλειν.* — Der Edelmensch begründet uns seine Vorbildlichkeit mit seiner Gottähnlichkeit und verspricht uns göttergleiches Glück, wenn wir seiner Lehre folgen; denn *θεὸς ζῶον ἀθάνατος αὔταρκες πρὸς εὐδαιμονίαν.* Geht er damit nicht im Kreise vorgefaßter Meinungen?

Woher wissen die Philosophen, daß die Götter glücklich sind? Wie kommen sie zu der anmaßlichen Forderung, auch der Mensch sei dazu da, um glücklich zu werden? und gar in diesem Leben schon glücklich zu sein?

Es mag wahr sein, daß Plutarchos sich glücklich fühlte und aus Erfahrung sprach, als er dem Epikuräer Kolotes versicherte: *τὸ εὖ ζῆν ἐστὶ κοινωνικῶς καὶ φιλικῶς καὶ σωφρόνως καὶ δικαίως ζῆν.* Aber, hängt es denn von uns ab, gesellig und leutselig und wohlweise und selbstgerecht zu sein?

Was gibt der Stoa das Recht dazu, den *πανάγαθος* vom *πάγκακος τε καὶ παμπόνηρος* mit festem Strich zu scheiden? Was gibt dem Schlechten und Unglücklichen die Kraft, den Strich zwischen Gut und Böse nach dem Befehl des Philosophen zu überschreiten? Etwa die Versicherung, daß *κάθαρσίς ἐστι ἀπόκρισις χειρόνων ἀπὸ βελτιόνων!* Was nutzt es mir, falls ich nicht zu den Guten gehöre, von

Aristoteles und Theophrastos zu vernehmen, daß die Menschen verschiedener Anlage und Neigung sind, und daß wiederum Plutarchos mich unterrichtet, wie ich meinen Fortschritt im Besserwerden wahrzunehmen vermag: *πῶς ἄν τις αἴσθοιτο ἑαυτοῦ προκόπτοντος ἐπ' ἀρετῇ;*

Genügt wirklich der gute Wille, die Kräfte und Mittel zum Besserwerden zu erkennen und anzuwenden, um besser zu werden? Habe ich die Wahl zwischen der Stärke des Stieres, dem Mut des Löwen, den Schwingen des Adlers, der Heiligkeit des Engels? Habe ich selber mich geschaffen? Soll ich mich umschaffen?

Dem Hellenen ist es die Mannestugend, *ἀρετὴ καὶ σοφία*, virtus et sapientia, die ihn zum Edelmenschen macht; dem Römer das Glück und die Geburtsstunde, fortuna et fatum, *τύχη καὶ εἱμαρμένη*. Hatten Caesar und Augustus und Titus etwas davon, daß Cicero das hellenische Glaubensbekenntnis annahm und ausbreitete? Wurden die Menschen der römischen Kaiserzeit besser und glücklicher, als Plutarchos ihnen an Stelle der römischen Zucht die schulmeisterliche Unterweisung gab, Früchte seiner höheren Kindererziehung seien Demut gegen Gott, Ehrfurcht vor den Eltern, Achtung vor dem Alter, Gehorsam gegen die Gesetze, Willfährigkeit gegen die Vorgesetzten, Liebe zum Freunde, Mäßigung gegenüber dem Weibe, Zärtlichkeit gegen die Kinder, Milde gegen die Untergebenen; und dadurch, daß er immer wieder befahl, weder im Glück sich übermäßiger Freude, noch im Unglück sich übermäßiger Traurigkeit hinzugeben, frei von Ausschweifungen zu leben und den Zorn zu beherrschen? Stehen in seinen vergleichenden Lebensgängen die Spartaner den Athenern, die Römer den Makedoniern nach?

Was gibt dem hellenischen Philosophen das Recht zu sagen, nur der würdige Zögling seiner Lehre sei ein *ἀνὴρ καλὸς κ' ἀγαθός*, die übrigen seien *βάρβαροι*?

Bei Zeus und Apollon und Athene! Waren die zahllosen Barbaren ohne erlernte Tugend, *ἀρετή*, virtus moralis, keine Menschen darum, weil sie weder in der Schule das Encheiridion des Epiktetos als Fibel gelesen wie der Kaiser Marcus Aurelius Antoninus, noch für ihren Lebensweg den Aristoteles als Erzieher und den Aristoteliker Kallisthenes zur Rechten und den Abderiten Anaxarchos zur Linken als Begleiter hatten wie der große Alexandros? Hat nur der schulgemäße Edelmensch das Recht, zu den Göttern die Hände zu erheben und zu beten: Regne, regne o lieber Zeus auf



mein Feld! Darf unter der Masse der *δειλοὶ βροτοὶ ζώειν ἀχνύμενοι* nur Antoninus philosophus guten Mutes der Trennung seines Seelchens vom verwesenden Erdenrest entgegensehen?

Ist nicht Nero, obwohl Zögling des Seneca, in die furchtbarste *ἐκβαρβάρωσις* verfallen? Haben nicht Götterlieblinge von Prometheus und Herakles bis Ajax und Empedokles seelische und leibliche Verwüstungen erlitten, die sie von aller menschlichen Gemeinschaft, vom häuslichen Herde und von den Altären der Götter ausschlossen, bis Zeus selber sich ihrer erbarmte?

Der hellenische Edelmensch mit seiner Selbsterkenntnis, Selbstbeherrschung, Selbstveredelung mochte den Philosophenzöglingen ein schönes Bild sein; aber er war im Grunde doch nichts anderes als spätere gelegentliche Edelmenschen, die, ohne daß sie es wollten und ahnten, in Stimmungen und Zustände verfallen konnten, in denen alle Weisheit aufhörte, in denen, was die Weisen Gut und Böse nennen, gleichwertig aussah; in denen der Entrückte sich jenseits von Gut und Böse fühlte, frei vom Zwange des Wollens und Sollens, bis er zurückversetzt wurde in sein gewohntes Geleise, oder endgültig mit seinem Ich allein war und die Schranken der Menschheit überstürmte bis zur Selbstvergötterung gegenüber dem verwesenden Nicht-Ich oder bis zur Selbstschändung und Selbstentleibung.

„Wir haben allen Glanz der Heiligkeit hinweggeworfen,
Wir haben jegliche Verstellung weit hinweggeworfen,
Den guten Namen von so manchem Jahr, den schwer errungenen,
Wir haben ihn wie eine Kleinigkeit hinweggeworfen;
Wir haben alles, was da löblich ist, wir haben Glauben,
Scham, Sitte, Tugend und Bescheidenheit hinweggeworfen."

Moralphilosophie, *ἠθικὴ φιλοσοφία*, vermag solchen Entwurzelungen nicht zu folgen; sie sind ihrer Überlegung unbegreiflich wie das Böse; fremd wie Rausch und Wahnsinn; unfaßbar wie die Willenlosigkeit des göttlich verzückten Künstlers:

„Mit dem Geschick in hoher Einigkeit,
Gelassen hingestützt auf Grazien und Musen,
Empfängt er das Geschoß, das ihn bedräut,
Mit freundlich dargebotnem Busen
Vom sanften Bogen der Notwendigkeit."

Solche Stimmungen zuzugeben, kam den hellenischen Weisheitslehrern nicht in den Sinn; da war keine Tugend; da kam Tugend abhanden, und mit ihr der Mensch, ja die Menschlichkeit

selber. *Ἀκολουθεῖ τῇ ἀρετῇ χρηστότης, ἐπιείκεια, εὐγνωμοσύνη, ἐλπὶς ἀγαθή!* entscheidet der Philosoph.

Wo Unverständliches und Unvernünftiges geschieht, wo etwas ist, was nach Menschenverstand nicht sein sollte, wo übermenschliche Weltfernen sich eröffnen, da verstummt der Sittenrichter und Weisheitsgrübler; die Akademiker mit Platon, die Peripatetiker mit Aristoteles, die Stoiker mit Zenon wenden ihre Augen ab. Den Kynikern mit Antisthenes ist es Wasser auf die Spottmühle, und der Naturforscher, der mit Aristoteles und Theophrastos zwar menschliche Anlagen und Triebe wie Wachstumsformen und Eigenschaften von Pflanzen unterscheidet, kann doch die mutwillige *εἰρωνεία*, die dem Allesbegreifer übrig bleibt, nicht unterdrücken.

Aber der Dichter steht schaudernd und bewundernd vor dem unfaßbaren Menschendasein und spricht in Ehrfurcht mit dem Chor der trachinischen Jungfrauen: *πολλὰ δὲ πήματα καὶ καινοπαθῆ· κ᾽ οὐδὲν τούτων, ὅτι μὴ Ζεύς!*

Die hellenischen Moralphilosophen fuhren fort, zu versichern, daß Trieb und Neigung zu überwinden seien, daß Tugend und Pflicht und Selbstzucht die Aufgabe des höheren Menschen sei; sie strengten sich an, Regeln zur Erfüllung dieser Tugendübung zu finden; sie bedachten und besprachen, was menschenwürdig und menschenunwürdig sei; sie schlossen sich zu Lernschulen zusammen und strebten als Lehrschulen auseinander; alles in dem Bemühen, eine wirklich unbedingte *ἠθικὴ ἀρετή*, virtus moralis, zu finden. Sie mußten endlich erfahren, daß die Grenzen der Menschheit weit über ihren Gesichtskreis hinaus gesteckt sind. Das wirkliche Leben stimmte zu wenig zu ihren Voraussetzungen und Forderungen. Hellas ging unter, und eine andere Menschheit ging auf.

Jetzt kamen den Philosophen vordem verspottete Dichterahnungen in die Erinnerung; sie sprachen sie nach und verallgemeinerten sie in ihrer schulmäßigen Art; alles ist Schicksal; der Mensch ist ein Spielball: er muß sich doch entschließen, an Götter zu glauben:

*οὐδεὶς ἀνθρώπων οὔτ᾽ ὄλβιος οὔτε πενιχρός*
*οὔτε κακὸς νόσφιν δαίμονος οὔτ᾽ ἀγαθός.*

So sprachen sie mit Theognis; und mit Sokrates fingen sie an zu bedenken: *ἡ τοῦ ζῆν ἀπαλλαγὴ κακοῦ τινός ἐστιν εἰς ἀγαθὸν μεταβολή.* Ein Seneca mußte erleben:

*χρὴ τολμᾶν χαλεποῖσιν ἐν ἄλγεσι κειμένον ἄνδρα*
*πρός τε θεῶν αἰτεῖν ἔκλυσιν ἀθανάτων.*



Und, um nicht in die homerische Klage auszubrechen:

*οὐ μὲν γάρ τι ποτ᾽ ἐστὶν ὀϊζυρώτερον ἀνδρός*
*πάντων, ὅσσα τε γαῖαν ἐπιπνείει τε καὶ ἕρπει!*

verspotteten die Stoiker sich selber und damit den vordem so hochgestellten Edelmenschen:

*ψυχάριον εἶ βαστάζων νεκρόν!*
animula es cadaver gestans!

Der Sklave hat zum Freitod nicht den Mut; sein Wahlspruch wird *ἀνέχου, ἀπέχου!* Sein summum bonum: vitam vivere tranquilissimam!

So endigte die hellenische Moralphilosophie, die voreinst den freien Mann als *πῦρ καὶ θάλασσαν καὶ πνοὰς τὰς αἰθέρος περᾶν ἕτοιμον* gepriesen hatte. —

Die tranquillitas animi, die *εὐθυμία* graeculorum, ihr beschauliches Stillehalten und Nichtstun war den Römern endlich widerwärtig. Die Frage des Plutarchos, ob Alexandros seine Größe dem Glück oder der Tapferkeit verdankt habe, war ihnen gleichgültig; der *ἀρετὴ ἑλληνική*, virtus moralis, zogen sie die fortitudo romana entschieden vor. Im Jahre 847 nach Erbauung der Stadt gab der Kaiser Domitianus den Graeculi unzweideutig zu verstehen, sie seien in einer Welt des Wirklichen überflüssig, und verjagte sie aus dem Lande, mitsamt dem *ἐγχειρίδιον εὐδαιμονίας*; er sah voraus, daß das beschauliche Gemüt auch der größten Weltweisen noch in den nächsten siebzehnhundert Jahren und darüber hinaus in den Schulstuben, in den *μετακόσμια*, intermundia, den leeren Zwischenräumen der Lebensarena, kaum etwas mehr zustandebringen würde als „Bruchstücke eines moralischen Katechismus“ (Kant 1797), eine Pflichtenlehre in imperativer Form, über welche ein ehrlicher Denker den bescheidenen Satz setzen sollte: „Indessen steht die moralische Tüchtigkeit höher denn alle theoretische Weisheit“ (Schopenhauer, Grundlehre der Moral, 22). Die philosophische Wohlzufriedenheit, *ἡδονὴ καὶ εὐδαιμονία*, verging gänzlich in den Stürmen der Völkerwanderungen.

Die Reden der griechischen Wahrheitsgrübler und Weisheitspender und Glücksversprecher waren verklungen, verklungen wie seit langer Zeit die vielsinnigen Orakelsprüche der Apollonpriester, wie seit längerer Zeit die geschwätzige Volksbetörung durch morgenländische Schwarzkünstler. Das vielgestaltige laute Menschenleben unter der Sonne Homers war geblieben; keine Lebensnot in ungezählten Jahren war imstande gewesen, den

Lebenswillen der Menschheit zu unterdrücken, zu vermindern; die Massen lebten und wollten leben, was auch die Philosophen dazu sagen mochten.

Die freien Geister, die das Leben schwerer und schwerer nahmen, staunten und begriffen wenig; bis eine jüngere Akademie im Namen des göttlichen Platon sie auf eine Quelle des Lebensmutes und der Erhebung hinwies, aus der das dumpfe Gemüt des unvernünftigen Volkes seit undenklicher Zeit unvermindertes Heil schöpfte.

Diese Quelle entströmte lichten Plätzen, außerhalb dem Getümmel des Menschenlebens; Plätzen, umschlossen von schattengebenden Hainen, jedem Sucher zugänglich. Der Roheste näherte sich ihnen mit Ehrfurcht, aber ohne Zagen. Jedermann wußte, daß dort Alle, die hilfsbedürftig waren, Niedrige wie Hohe, kranken Geistes und kranken Leibes, Hilfe fanden. Verwundete, Gelähmte, Blinde, Stumme, Fieberkranke, Sieche, Aussätzige, Trübsinnige, Wahnwitzige. Selbst der fluchbeladene Verbrecher hatte dort sichere Zuflucht vor den Geisseln und Giftschlangen der Rachegöttinnen und Schutz vor den Fäusten menschlicher Gewaltknechte.

Das waren die Heiligtümer des Asklepios, des milden, sanften, immer hilfreichen Gottes. Ein schlichter Opferstein, von klugen heiligen Schlangen freundlich gehütet, ladet den Müden, den Traurigen, den Qualbeladenen ein, zu ruhen und an dem daneben quillenden Brunnen sich zu laben. Keine großen Opfergaben erwartet der Unsichtbare; eine frischgepflückte Blume vom Wege, eine bunte Vogelfeder oder auch eine schwarze, ein Blatt vom stillen Ölbaum oder vom heiligen Lorbeerbaum; dazu ein frommes Wort oder doch eine gute Meinung.

Manchen erscheint der Gott im Traume des erquickenden Schlafes, um ihnen zu sagen: Ich weiß, was dir fehlt, wasche dich unten im Quellbade und kehre heim! Anderen sagt er ein besonderes Heilmittel. Anderen empfiehlt er, bei seinen Söhnen, den Asklepiaden, die nahe dem Opfersteine wohnen, zu verweilen, damit diese unter den Heilmitteln, die er ihnen anvertraut hat, auswählen.

Auch diese Asklepiossöhne, *οἱ τοῦ θεοῦ δοῦλοι*, sagen nicht viel; sie fragen nach den Beschwerden und Leiden, nach den Anlässen des Erkrankens, nach der Lebensweise. Sie schelten nicht und richten nicht, wie jene Gesundheitshelden in den Ringschulen, die gleich auffahren, wenn einer Verstöße gegen ihre Lebensordnung begangen hat; oder wie jene Tugendhelden in den Weisheits-



schulen, die sich selber zum Maß und Richtscheit aller menschlichen Dinge gemacht haben und jeden verachten, der nicht ist wie sie selber. Die Diener des *Ἀσκληπιὸς ἐπήκοος, κλυτομῆτις, ἀλεξίπονος* befehlen nichts Unmögliches, verlangen nichts Unmenschliches, verlachen nicht, verspotten nicht den Böotier, den Phrygier, den Skythen. Sie haben kluge Augen und geduldige Ohren wie die zutrauliche Asklepsiosschlange, die an dem Altar des Gottes wohnt; sie haben das milde Herz ihres Vaters, der jeden Wunsch errät, jede Klage versteht, jedes Weh mitfühlt.

„Ihm ist keiner der Geringste!
Wer sich mit gelähmten Gliedern,
Sich mit wild zerstörtem Geiste,
Düster, ohne Hilf' und Rettung,
Mit dem Blick nach oben kehrt,
Wird's empfinden, wird's erfahren"

daß der Gott ihm gnädig ist. —

Hier könnte nun die Geschichte der Asklepiadentempel stehen, die Darlegung ihrer inneren Entstehungsgründe, die äußere Entwicklung ihrer Heilstätten, die wirklichen Mittel und Leistungen ihrer Heiltümer; wobei sich dann von selber ergeben würde, wieweit anfänglich unbewußte hohe Ziele nach und nach durch menschliche Schwäche und niedrige List verdüstert, verschleiert, verdeckt wurden.

Daß die Söhne des Asklepios von Anfang an hohen Wünschen und Bedürfnissen der Hellenenvölker ehrlich dienstbar waren und lange Zeit dienstbar blieben, daran ist kein Zweifel erlaubt. Nichts ist unwahrer und ungerechter als wohlweises Höhnen über Priesterlug und Priesterselbstbetrug und spöttisches Lächeln über unausrottbaren Aberglauben der irregeführten Menge, das sich so oft als wissenschaftliches Ergebnis der Asklepiostempelausgrabungen witzig gemacht hat. Eine Einrichtung, die länger als ein Jahrtausend bestanden und zuletzt als große Herrlichkeit von Fremdvölkern übernommen worden ist, ist im Grunde kein volksfeindlicher Betrug. Die Asklepiosverehrung, der Asklepiosglauben war der Versuch der hellenischen Seele, dem tiefen menschlichen Bedürfnis nach Schutz, Trost, Erlösung die reinste Form der Befriedigung zu geben.

Die olympischen Götter, denen bereits die homerischen Helden nicht mehr recht trauten, waren taub und stumm geworden. Sie bedurften des Menschen nicht: *δεῖται γὰρ ὁ θεός, εἴπερ ἔστ' ὄντως θεός, οὐδενός* (Euripides). — Was geht aber mich ein Gott an, der nichts von mir wissen will!

Nun waren in Vorzeiten Göttersöhne vom Olympos herabgekommen, die alle Leiden der Menschen gesehen und selber erlitten und ertragen und in schweren Nöten gezeigt hatten, daß sie sich selber helfen konnten und auch anderen zu helfen bereit waren. Die σωτῆρες, Heilande, Herakles, Asklepios, waren endlich selber zu den Göttern entrückt worden. Sie hinterließen aber Geschlechter von Söhnen, die sich hilfreich wie ihre Väter erwiesen und eigenen Nachruhm hinterließen als Völkerhirten, Lebensretter, Nothelfer. Wo die Herakliden hinkamen, da errichteten sie dem Stammvater zu Ehren Weihetempel; und wo die Asklepiaden hinkamen, da errichteten sie dem Σωτὴρ τῶν ὅλων zum Danke Heilstätten, an denen sie das Heilwerk des Asklepios fortsetzten und vermehrten. Sie wendeten die Mittel an, die Asklepios selber, nach den Zeugnissen des Homeros und des Pindaros, angewendet hatte: das tröstende Wort, die schmerzlindernde Berührung, Kräutersäfte zum inneren und zum äußeren Gebrauch, den rettenden Messerschnitt; verba, herbae, lapides. Die Anwendung des Steinmessers und die Bereitung der Pflanzenarzneien war eine menschliche Erfindung, die der Göttersohn Asklepios von seinem Pfleger und Lehrer Cheiron, dem gerechtesten der Kentauren, erlernt hatte; aber die Gabe des heilkräftigen Wortes und der leidtilgenden Hand hatte der Vater Apollon selber ihm verliehen. So glaubten die Söhne des Asklepios, so glaubten seine Enkel und seine Urenkel, und so glaubte sein geliebtester Nachkomme Hippokrates, πειθόμενος τέχνας μὲν εἶναι θεῶν χαρίτας, ἀνθρώπους δὲ ἔργα φύσιος (Hipp. ad Abderitas).

Was die Asklepiossöhne verrichteten, taten sie als Diener des Gottes; dem Gotte schuldeten sie ihre Kunst; des Gottes sich würdig zu erweisen, mußten sie ihre Pflicht so treu und gut wie möglich tun. Das forderten sie von sich selber und von ihren Schülern. Die Asklepiadenschule verband ein heiliger Schwur, der in ein fernes Altertum zurückreicht; der lebendig war während dem perikleischen Zeitalter im Asklepieion auf Kos, wo Hippokrates lernte und lehrte, bis er als Wanderarzt in die Weite zog; der lebendig geblieben ist in den Ärzteschulen des Mittelalters und der Neuen Zeit überall da, wo die Heilkunst sich ihrer hellenischen Wurzeln bewußt blieb und die christlichen Ärzte nicht schlechter sein wollten als die Asklepiaden. Vor mir liegt eine Niederschrift des Ὅρκος auf einem Pergament des zwölften Jahrhunderts (Bibliotheca Vaticana 276). Ich übersetze:



*Der Asklepiadenschwur:*

*Ich schwöre bei Apollon dem Arzte und bei Asklepios und bei Hygieia und Panakeia und bei allen Göttern und allen Göttinnen und ich nehme sie zu Zeugen, daß ich nach Kraft und Gewissen den folgenden Schwur und die damit übernommene Verpflichtung durchführen werde.*

*Ich werde meinen Lehrer in der Heilkunst gleich meinen Erzeugern ehren, werde mit ihm des Lebens Notdurft teilen und werde, sollte er je Hilfe nötig haben, für ihn sorgen. Seine Söhne werde ich gleich leiblichen Brüdern halten und, wenn sie die Heilkunst erlernen wollen, werde ich sie darin ohne Lohn und Verschreibung unterrichten. Ich werde die ärztlichen Vorschriften und Erklärungen und jeden weiteren Unterricht meinen eigenen Söhnen überliefern und den Söhnen meines Lehrers und anderen Schülern, die sich schriftlich verpflichtet haben und auf das ärztliche Gesetz eingeschworen sind, sonst aber niemandem.*

*Die Lehre von der gesundhaften Lebensordnung werde ich zum Nutzen der Kranken nach meinem Können und Gewissen anwenden und damit Schaden und Gefahr von ihnen abhalten. Niemandem werde ich eine tödliche Arznei reichen, auch nicht wenn einer es verlangt; noch auch werde ich zu solchem Ansinnen meinen Beirat geben. Ebensowenig werde ich einem Weibe ein fruchtabtreibendes Zäpfchen geben, sondern rein und fromm werde ich mein Leben und meine Kunst bewahren.*

*Ich werde unter keinen Umständen bei Steinkranken den Steinschnitt machen, sondern das den Männern überlassen, die besondere Übung in dieser Kunst haben.*

*Wo immer ich in ein fremdes Haus hineingehe, werde ich es nur zum Nutzen Leidender betreten, mich enthaltend jeder freiwilligen Schuld und Freveltat; insbesondere aber der Wollustwerke an Weibern und Männern, an Freien und Sklaven. Was ich beim ärztlichen Wirken oder auch außerhalb meines Wirkens vom Leben der Menschen sehe und vernehme, was niemals draußen ausgeplaudert werden soll, darüber werde ich schweigen, es als Berufsgeheimnis achtend.*

*Sofern ich diesen Schwur ungebrochen halte und nicht verletze, möge es mir vergönnt sein, mich meines Lebens und meiner Kunst zu erfreuen, von allen Menschen geehrt für alle Zeiten. Wenn ich ihn aber übertrete und einen Meineid schwur, soll mir das Gegenteil geschehen.*

Das ist der Schwur des Hippokrates, wie ihn der Grammatiker Erotianos in den Tagen des Kaisers Nero zuerst ausdrücklich als echt überliefert hat. Nach allem, was wir aus der hippokratischen Schriftensammlung, die von der Ptolemaierbibliothek zu Alexandreia gesammelt worden war, erfahren und was sonst die Überlieferung von den Grundsätzen der Asklepiaden und von der Berufstreue der Koischen Schule berichtet, ist der Schwur vorhippokratisch. Darauf deutet auch Aristophanes in seinen Thesmophoriazusai, die zuerst im Januar des Jahres 410 vor Christi Geburt, also zu Lebzeiten des Hippokrates, in Athen aufgeführt worden sind. Menesilochos, der sich am Saatfeste in die nächtige Ratsversammlung der Weiber, selber in Weiberkleidern, wagen soll, bittet seinen Schwiegersohn, den Tragiker Euripides, dem zuliebe er das Wagnis übernimmt, ihm wider die dort drohenden Gefahren beizustehen: Schwöre mir, sagt er, mich mit allen Mitteln zu retten, falls mir dort Übles widerfährt! — Euripides: Gut! ich schwöre es bei dem Äther, der Wohnung des Zeus! — Menesilochos: Ist das ein besserer Schwur, als der, den die Sippe des Hippokrates schwört? — Euripides: So schwöre ich denn bei allen Göttern insgesamt! —

*Ἁγνῶς καὶ ὁσίως!* Rein und frei von Fehl wollten die Asklepiaden ihre Kunst üben. Was ihr Gott unter rein und schuldlos verstand, das schrieben sie über den Eingang des epidaurischen Asklepieion:

*Ἁγνὸν χρὴ νηοῖο θυώδεος ἐντὸς ἰόντα*
*ἔμμεναι· ἁγνείη δ᾽ ἐστὶ φρονεῖν ὅσια.*

Heilig und rein betrete den weihrauchduftenden Tempel;
Rein ist, wen zum Altar fromme Gesinnung führt.

Dem milden Heilgotte genügt der gute Wille; der Wille, reinen Herzens zu sein, macht würdig der göttlichen Hilfe. Seinen guten Willen erneuerte der hippokratische Arzt, wenn er sein Tagewerk begann. „Wenn wir in die Heiligtümer der Götter eintreten, besprengen wir uns mit reinem Wasser; nicht um uns zu besudeln, sondern um früher begangene Sünden zu sühnen“ (Hippocr. de morbo sacro). Fromme Gesinnung ist dem Gotte das einzig wohlgefällige Opfer. Wer in ihr zum Heiltempel tritt, der wird an Geist und Leib genesen, soweit das für ihn gut, soweit das möglich ist. Was aber gut und möglich ist, das bestimmen nicht menschliche Wünsche; das liegt im Ratschluß des Schicksals. Die Genesenen



brachten ihren Dank *ΑΣΚΛΗΠΙΩΙ ΣΩΤΗΡΙ ΚΑΙ ΤΗΙ ΑΓΑΘΗΙ ΤΥΧΗΙ.* — Als Agamedes und Trophonios dem Vater des Asklepios, dem Apollon Pythios, einen Tempel erbaut hatten, beteten sie, er möge ihnen gewähren, was das Beste für sie sei. Sie schliefen im Tempel ein und erwachten nicht wieder.

Der fromme Mensch nimmt aus den Händen des Gottes alles an; auch das Gegenteil von dem, was ihm wohl wünschenswert erscheint. Das war die Gesinnung der Asklepiossöhne und ihre Würde. Sie fühlten ihren Beruf, das väterliche Erbe, heilkräftige Ratschläge und Mittel, zu verwalten; als Handlanger des Gottes, *τοῦ θεοῦ χεῖρες,* den Menschen zu dienen; *νοσεόντων μὲν ἐπιστατέειν ἕνεκεν ὑγιείης, ὑγιαινόντων δὲ φροντίζειν ἕνεκεν ἀνοσίης* (Hipp. praecept.).

Gelang im Asklepieion Außerordentliches, was die Priesterärzte selber nicht begriffen, so priesen sie die Wundermacht des Gottes; gelang das Gewöhnliche, was die Menschen begreiflich nennen, so dankten sie dem Gotte für seine Hilfe.

Der Name Arzt verpflichtet. Schmerzlich ist, wenn die vorgebliche Kunst nicht fruchtet; das quält wie verletztes Versprechen. Die Asklepiaden schrieben auf offene Tafeln das Lob des Gottes; auf geheime ihre Versuche und Fehlschläge, um zu lernen.

Für solche Fehlschläge suchten manche wohl die Schuld bei sich selber und baten den Gott, er möchte sie würdiger seiner Hilfe werden lassen.

Andere, ihres guten Willens und ihrer Kunst sich stolz bewußt, schoben lieber dem Kranken die Schuld zu und haderten, die Milde des Gottes vergessend, mit der Dummheit des Kranken und mit seinem Geschick. So tat es dann und wann Galenos, dessen hitzige Anlage der Vater vergeblich durch den Rufnamen zu ändern bemüht gewesen war: *ἔνιοι οὕτω πεφύκασιν, ὡς μηδ᾽ ἂν τὸν Ἀπόλλωνα αὐτὸν ἢ τὸν Ἀσκληπιὸν σχῶσιν ἐπιθυμοῦντάς τε διδάσκειν αὐτοὺς καὶ παρακολοῦντας, ὑπακοῦσαί ποτε καὶ παρασχεῖν δύνασθαι τὰ ὦτα.* (Galen. de morb. tempor. 4). Galenos war freilich nicht aus dem Geschlechte des Asklepios.

Andere fühlten bei mißlungenen Heilversuchen den Ansporn, das Kunsterbe der Ärzte zu vermehren und brachten viel Verstand und viel Geschicklichkeit und unendliches Bemühen in die Sache. Diesen erstand als höchstes Vorbild Hippokrates auf Kos. Darum feierten ihn die Zeitgenossen, Sokrates, Platon, Aristoteles, und feiert ihn die Nachwelt bis auf den heutigen Tag als Hippokrates den Großen.

Der Gott blickt freundlich auf alle Diener seiner Kunst und gönnt einem jeden, falls er nur guten Willens wirkt, die Überzeugung, ihm habe Er und das Gute Geschick die Kenntnis der Heilkunst ganz besonders anvertraut.

Und die Völker hören nicht auf, zu hoffen, daß einem Jeden, der ihnen ärztliche Hilfe verspricht, dazu der göttliche Beruf geworden sei, *ἡ θεοπαράδοτος μυσταγωγία* (Proklos).

Rom, am Tage der heiligen Ärzte Cosmas und Damianus, 1930.



# Zur Ethik der Bergpredigt.

Von Max Meinertz.

Die Bergpredigt bildet den Höhepunkt der Lehrweisheit Jesu. Sie ist das „Gesetz" des Neuen Bundes. Als solches wird es vom Evangelisten Matthäus empfunden, der es in seiner kunstvollen Zusammenordnung (Kap. 5—7) bewußt der alttestamentlichen Gesetzgebung auf Sinai gegenüberstellt. Von jeher ist die Bergpredigt viel bewundert worden, sowohl in der ästhetischen Feinheit mancher ihrer Einzelsprüche, als vor allem in der Erhabenheit und dem Ernst ihres sittlichen Ideals. Freilich ist diese Höhe des Ideals oft als etwas förmlich Erschreckendes, Atemberaubendes empfunden worden, da menschliche Schwäche und Armseligkeit ihm gegenüber immer so unendlich weit zurückblieb. Aber dann wieder diente sie gerade deswegen dem christlichen Propheten dazu, der verweltlichten Christenheit das hehre Ideal vorzuhalten, um sie aus den Niederungen des Lebens in die reine Luft religiös durchglühter Sittlichkeit emporzureißen. Namentlich in der Zeit nach dem Weltkriege und seinen jammervollen Begleiterscheinungen schrie man förmlich darnach, daß das „Moratorium" der Bergpredigt möglichst bald beseitigt würde.

In diesem Gedankenkreise ist über die Bergpredigt als Ganzes und in ihren einzelnen Mahnungen viel geschrieben worden. In ernster wissenschaftlicher Erklärung und in praktischer Anwendung auf die Gegenwart wurde sie ausgelegt, vor allem suchte man auch ihren eigentlichen Sinn herauszuarbeiten. Bei aller Unterschiedlichkeit im einzelnen ist die gesamtkatholische Auffassung etwa von Otto Schilling [1] dahin zusammengefaßt worden, daß er vom „Charakter als Gesinnungsmoral" spricht und hinzufügt: „Das von Jesus verlangte Ideal läßt, soweit diese Normen in Frage stehen, die praktischen Umstände im Weltleben außer Betracht, sein Ideal ruft alle sittlichen Kräfte des Menschen auf, es soll uneingeschränkt die Herzen beherrschen; aber seiner restlosen Verwirklichung stehen unüberwindliche Hemmnisse in dieser Welt entgegen, es bleiben stets Spannungen, die nie ganz zu beseitigen sind." Eine Ergänzung dazu bietet etwa ein anderes Wort [2], das

ganz wesentlich von der Bergpredigt gilt: „Die Ausdehnung des Sittlichen auf das Gebiet des Innerlichen, die Forderung wahrer Gesinnung bei der Tat ist letzthin nur zu erklären, wenn der Mensch in seiner Verantwortlichkeit vor einen höchsten Gesetzgeber, vor Gott, gestellt ist."

Die protestantische Exegese und Ethik bemühen sich von verschiedenen Gesichtspunkten aus, des Problems der Bergpredigt Herr zu werden. Man betont die Gesinnungsethik im Sinne der Kantschen Autonomie so stark, daß man es geradezu als schlimmen Fehlgriff bezeichnet, die einzelnen Sätze als „allgemeine Regeln" zu verstehen (W. Hermann), oder man spricht von allgemein gültigen Motiven in aktueller Ausprägung, von Impulsen im Gegensatz von ethischen Lehren (M. Dibelius), oder unter direkter Ablehnung der reinen Gesinnungsethik von radikalisierter Ethik des Gehorsams (R. Bultmann), oder aber es wird geradezu die Unausführbarkeit als Absicht des Bergpredigers hingestellt in dem Sinne, daß durch diese Erkenntnis der Zuhörer von seiner eigenen Unfähigkeit zum sittlichen Tun überzeugt und dadurch auf den Gnadenweg des Kreuzes hingewiesen wird (C. Stange, G. Kittel). Zuletzt hat Hans Windisch [3] diese verschiedenen Ansichten ausführlich dargestellt und kritisiert. Er selbst unterscheidet scharf zwischen historischer und theologischer Exegese und will alle modernen Gedanken von Autonomie und Gesinnungsethik entweder ganz vom Sinne Jesu ausschließen oder wenigstens als maßgebendes Motiv ablehnen. Die Bergpredigt sei reine Gehorsamsethik wie die alttestamentliche Sittenlehre, jede einzelne der Vorschriften sei als buchstäblich zu erfüllendes Gesetz gemeint, an deren Ausführbarkeit Jesus niemals gezweifelt habe. „Von Paulus, Luther, Calvin aus gesehen, ist die Soteriologie der Bergpredigt heillos ketzerisch" [4].

Demgegenüber glaubt Windisch, daß gerade mit den rigorosen Forderungen der Bergpredigt sich die katholische Theologie noch am ehesten „abfinden" könne. Zu dieser Ansicht kommt er allerdings nur dadurch, daß er eine ganz merkwürdige falsche Auffassung der katholischen Grundsätze vorträgt, wie sie sich auch sonst in der protestantischen Erklärung feststellen läßt. Darnach sollen die rigoristischen Forderungen als „ein Gesetz für einen besonderen Stand innerhalb der Kirche", nämlich die „Priester und Mönche" aufgefaßt werden [5]. Carl Stange [6] sieht den „Irrtum der katholischen Kirche" darin, daß sie die Forderungen Jesu als „Ausnahmeforderungen" versteht — die „allermeisten Menschen" werden sie nicht



erfüllen können, weil z. B. das geduldige Ertragen des Unrechtes, die Feindesliebe und so manches andere „unserer inneren Natur" widerstrebt — die nur für einen Teil der Menschen gelten, „die Heiligen und den Klerus". Nicht jeder Mensch sei zur Vollkommenheit verpflichtet, und daher gebe es zwei verschiedene Arten von Sittlichkeit: die gewöhnliche, die in der Erfüllung der Gebote bestehe, „und die andre, durch die ein Verdienst erworben wird, die evangelischen Ratschläge".

Die ganze Konstruktion beruht zunächst auf einer irrigen Vorstellung der katholischen Lehre von den evangelischen Räten. Gerade M a u s b a c h hat sich um die Aufhellung dieser Mißverständnisse nachdrücklich bemüht [7]. Was aber in diesem Zusammenhang viel wichtiger ist, beruht auf der Tatsache, daß die Bergpredigt für die typischen drei Räte, die das Ordensleben begründen, überhaupt nicht wesentlich in Frage kommt [8]. Es ist z. B. bezeichnend, daß in der Begründung der Lehre von den Räten, wie sie Mausbach in seiner Moraltheologie bietet [9], die Bergpredigt gar nicht genannt wird. Gerade ihre schwersten Gebote, die „unserer innern Natur" widerstreben, werden von den Erklärern niemals auf „Priester und Mönche" beschränkt, sondern gelten für alle Christen ohne Unterschied. Man lese etwa die Auslegung der Bergpredigt durch Chrysostomus [10], worin die Anwendung auf das christliche Leben vollzogen ist. Einmal [11] wird z. B. das Verlangen der Versöhnlichkeit eindringlicher behandelt und dann ausdrücklich hinzugefügt: Sollten diese Gebote aber „den meisten beschwerlich und mühevoll erscheinen, so bedenke, daß du dies um Christi willen tust; dann wirst du das Bittere süß finden". Augustinus [12] erblickt in der Bergpredigt für jeden, der pie sobrieque überlegt, perfectum vitae christianae modum. Sie enthalte gegenüber den minora praecepta des Alten Bundes maiora praecepta iustitiae. Und diese sind von dem gegeben, qui solus novit congruentem suis temporibus generi humano exhibere medicinam.

Wo bei der Erklärung der Bergpredigt der Unterschied von Rat und Gebot hervorgehoben wird, geschieht dies in einem ganz andern Sinn, der an „Priester und Mönche" überhaupt nicht denken läßt, der vielmehr mit der Frage der buchstäblichen Erfüllung der einzelnen Forderungen zusammenhängt. So nennt Maldonat [13] das Gebot der Feindesliebe „proprium evangelii" und sagt, in ihm „quaedam praecepti, quaedam consilii sunt". Er unterscheidet dann kasuistisch, indem er als praeceptum die Aufgabe des Hasses, der Wiedervergeltung des Bösen, den Erweis der „generalis caritas",

die Einschließung in die allgemein üblichen Gebete, Almosen, Wohltaten — also gerade das, was „unserer innern Natur" am meisten widerstrebt — aufzählt, als consilium das positive Wohltun über die Notlage hinaus, freundliche Anrede und speziellen Gruß nennt. Ebenso sagt er von den Einzelheiten Mt 5, 34 ff.: Was Christus hier lehre „non esse praeceptum aut non esse ita, ut verba sonant intelligendum". Also die Grundsätze der Bergpredigt gelten für jeden Christen unter allen Umständen, die Einzelforderungen brauchen aber nicht buchstäblich verstanden zu werden und setzen manchmal einen besonderen Heroismus voraus, der aber mit dem Ordensleben als solchem nichts zu tun hat [14]. So sagt auch der protestantische Dogmatiker H. E. Weber [15], der in der Bergpredigt „transzendente Ethik" erblickt, die für die Zukunft gilt, die aber trotz ihrer Unerfüllbarkeit für die Gegenwart ihr Licht schon leuchten läßt: „Es gibt Menschen, die wissen etwas von Gottes Gericht und von der Güte des himmlischen Vaters. Darum können ihnen diese Weisungen für die Gegenwart gegeben werden."

Es ist keine Frage, daß die Gesinnung als Grundlage jeder Ethik von der Bergpredigt sehr stark betont wird. Dabei bleibt aber bestehen, daß die Kantsche Autonomie sich auf die Bergpredigt nicht berufen kann, daß Windisch durchaus recht hat, wenn er die Interpretation durch W. Hermann als Modernisierung ablehnt und die „Gehorsamsethik" Jesu stark unterstreicht. Freilich wird dieser Gehorsam Gott gegenüber geleistet, und zwar nicht nur in äußerer, legaler Form — diese pharisäische Stufe wird eben durch die Bergpredigt überwunden —, sondern so, daß das Gebot ins Herz aufgenommen wird. Es ist also nicht Heteronomie, sondern Theonomie und Gewissensethik. Daher der ungeheure Ernst, der die ganze Bergpredigt durchzieht, und der durch den eschatologischen Hintergrund noch verstärkt wird, auf dem Jesus sich bewegt. Es ist durchaus zutreffend, daß die Forderungen „für die durch die Predigt Jesu begonnene eschatologische Zeit" ihre Geltung haben, und daß ihre Verwirklichung ohne eine „asketische Grundhaltung" nicht denkbar sei [16]. Aber der eschatalogische Gedanke ist nicht so extrem zu fassen, wie es heute vielfach geschieht. Nicht nur theologische Ausdeutung, sondern auch geschichtliche Betrachtungsweise darf daran erinnern, daß der Gottesreichsgedanke — die Gottesherrschaft — nach der rabbinischen Exegese sich überall dort verwirklicht, „wo sich ein Mensch bewußterweise dem Willen Gottes im Gehorsam unterstellt" [17]. So bringt Jesus durch seine Tätigkeit bewußt das Gottesreich in seinen Anfängen, aber er schaut



seine Vollendung erst für die Zukunft, die durch das kommende Gericht eingeleitet wird. Es ist natürlich töricht, die Frage so zu stellen, ob in der Gesamtpredigt Jesu mit einer Entwickelung ausdrücklich gerechnet wird, die nach Jahrtausenden oder wenigstens nach Jahrhunderten zählte. Solche Perspektiven liegen der Heilspredigt fern, und es genügt festzustellen, daß tatsächlich nicht mit einer unmittelbar bevorstehenden Katastrophe, sondern mit einer vorausgehenden Entwickelung der Gottesherrschaft gerechnet wird, daß gerade bei den strengen Forderungen der Bergpredigt das Motiv des drohenden Weltendes außer Betracht bleibt. Und es ist sehr beachtlich, wenn Windisch [18] feststellt, daß der eschatologische Gesichtspunkt der Bergpredigt mit der radikalen Hingabe an Gott und der vollkommenen Freiheit von Selbstsucht, Rachsucht, Sinneslust und Gewinnsucht zusammenfalle. „Der Radikalismus hängt nicht so sehr an dem Umstand der Nähe der Endoffenbarung und an der zufälligen Kürze der Frist, sondern an dem wesentlichen Umstand, daß der Zustand, für den man sich bereiten muß, die Herrschaft Gottes ist, daß die Forderung von Gott ausgeht, der jetzt durch den Mund Jesu etwas Ganzes und etwas Vollkommenes fordert." In den einzelnen Sprüchen ist der eschatologische Gesichtspunkt freilich in verschiedener Stärke vorhanden; aber richtig ist, daß ein entscheidender Gedanke — man mag ihn ruhig „einseitig-eschatologisch" nennen — darin liegt, man solle bei jeder Handlung überlegen, „ob damit ein Wert im Himmel geschaffen wird" [19].

Der echte und ernste eschatologische Gedanke ist vom Christentum überall dort, wo es sich nicht in eine diesseitige Humanitätsreligion aufgelöst hat, gar nicht zu trennen. Er verhindert auch die Entwertung der Forderungen der Bergpredigt, daß sie nur äußerlich wie „Handgranaten" ausschauen, während der Sprengstoff aus ihnen entfernt ist. Die Praxis des Lebens neigt ja begreiflicherweise zu einer solchen „Verbürgerlichung" der Moral der Bergpredigt, auch dort, wo man grundsätzlich nicht daran denken möchte, ihre erhabensten Gedanken zu entleeren. Aber anderseits geht es zweifellos über die Absicht Jesu hinaus, wenn man jeden einzelnen Satz der Bergpredigt wirklich als buchstäblich genau zu erfüllende Forderung versteht, so wie die Bestimmungen des alttestamentlichen Gesetzes pünktliche Erfüllung verlangten. Windisch hat sich für diese Übersteigerung mit großer Entschiedenheit eingesetzt und es geradezu als Naivität bezeichnet, aus der tatsächlichen Unerfüllbarkeit folgern zu wollen, daß auch Jesus keinen

Wert auf buchstäbliche Ausführung legte. Nun braucht man ja freilich nicht vom modernen Empfinden unmittelbar auf die Gedankenwelt Jesu zu schließen und ein gleiches Urteil über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit buchstäblicher Erfüllung zu erwarten. Ebensowenig folgt aus der Unausführbarkeit sofort — hier findet Windisch manche guten kritischen Bemerkungen — der Hinweis auf den Weg des Kreuzes und der Gnade. Aber Windisch übersieht oder wertet doch nicht zutreffend manche Momente, die sich aus der Überlieferung von Jesus selbst unmittelbar ergeben.

Schon das πληρῶσαι in dem grundsätzlichen Wort über das Gesetz Mt 5, 17 gibt hier den richtigen Fingerzeig. Ich halte es nach dem ganzen Zusammenhang bei Mt für völlig unmöglich, das πληρῶσαι hier einfach im Sinne der Verwirklichung durch die Tat zu verstehen. Die beiden folgenden Verse 18 und 19, die allein zu diesem Mißverständnis Anlaß geben, sind vielleicht nur durch Stichwortzusammenhang an diese Stelle geraten und vermutlich die scharf pointierte Form einer Antwort Jesu auf den Vorwurf des Antinomismus. Mt selbst kann sie unmöglich als eine Aufhebung des grundsätzlichen Gedankens von v. 17 aufgefaßt haben, da die sich gleich anschließenden Antithesen 5,21 ff. eine deutliche Sprache reden. Eben wegen dieser Antithesen verlangt πληρῶσαι den Sinn: „zum vollen Ausdruck bringen, in seiner wahren Bedeutung herausstellen, und insofern vollenden“ [20], und der Einwand, die Juden hätten bei der Aussprache eines solchen Gedankens „eine geradezu himmlische Geduld gegen Jesus bewiesen“ [21], dürfte doch wohl ohne Beweiskraft sein. Diese himmlische Geduld wäre für die Antithesen doch wahrhaftig sehr viel nötiger gewesen, und doch scheute Jesus sich gar nicht, sie mit dem ganzen Nachdruck, wie sie bei Mt stehen, auszusprechen [22]. In den allermeisten Fällen wird πληρῶσαι bei Mt von der Erfüllung der Weissagungen gebraucht. Wenn diese Bedeutung an unserer Stelle auch nicht unmittelbar möglich ist, so liegt sie doch in der gleichen Richtung des Verständnisses: durch seine Verwirklichung wird das in der Weissagung Vorausverkündete oder Angedeutete zum vollen Ausdruck gebracht, wie es auch Lk 22, 16 vom vorbildlichen Passa ausdrücklich gesagt ist. Wenn Windisch [23] an der Grundbedeutung des πληρῶσαι im Sinne der Verwirklichung durch die Tat festhält, so muß er selbst im Hinblick auf die Antithesen den Begriff des „Vervollkommnens und Sinnverwirklichens“ hinzunehmen. Und wenn er dann die Absicht des Herrn dahin umschreibt, er wolle „durch richtige Erläuterung des Gesetzes die richtige und vollkommene Ausführung“ vor-



schreiben und verwirklichen, so ist diese Verwirklichung doch in der Tat nur von dem in seiner wahren Bedeutung herausgestellten, d. h. verinnerlichten „Gesetz“ verstanden. Damit fällt aber gerade die Ansicht, daß es sich um buchstäbliche Ausführung aller Einzelheiten handle.

Wie wenig Jesus jede seiner scharf geschliffenen Formulierungen buchstäblich gemeint haben kann, zeigt in der Bergpredigt am deutlichsten das Wort vom Ausreißen des rechten Auges und vom Abhacken der rechten Hand (Mt 5,29 f.). Die Unmöglichkeit und Unsinnigkeit einer wörtlichen Ausführung — das Glied als solches reizt nicht, und die Beseitigung eines Auges bewahrt nicht vor der Augenlust — ergibt sich nicht nur von unserem heutigen Standpunkt aus, sondern muß einem Geist wie Jesus zum Bewußtsein gekommen sein. Es erscheint mir fast als unbewußte Instinktführung, wenn Windisch dieses Wort ganz außerachtläßt, da es tatsächlich in seine Beweisführung nicht hineinpaßt. Sehr schön hat bereits Augustinus [24] den Sinn der Forderung hervorgehoben: Quidquid illud est quod ita diligis, ut pro dextro oculo habeas, si scandalizat te, id est, si tibi impedimento est ad veram beatitudinem, erue illud. Außerhalb der Bergpredigt ist hier die bezeichnendste Wendung Mt 19, 12, die Windisch [25] selbst ohne weiteres vom Ehelosbleiben versteht, während er nur in Klammern die Selbstkastration nennt, „wie es wörtlich dasteht“. Wie wenig man schon in der Zeit der Entstehung unserer Evangelien auf die Buchstäblichkeit Gewicht legte, zeigt deutlich die verschiedenartige Berichterstattung über die Reiseausrüstung der Missionare (Mt 10, 9 f. und Parallelen). Nur der Grundgedanke (äußerste Bedürfnislosigkeit) ist entscheidend, die Einzelforderung kann wechseln. Und es ist bezeichnend, daß der jüdische Erklärer Samuel Krauß [26] hier von „Ratschlägen, oder wenn man will, Wünschen“ spricht, deren Befolgung aber nicht verbindlich wäre [27].

Im Lichte solcher Worte wird man dem hl. Augustin auch Recht geben wenn er in der Bergpredigt z. B. das Wort vom Überlassen des Mantels Mt 5, 20 dahin versteht [28]: ad praeparationem cordis, non ad ostentationem operis praeceptum recte intelligitur, oder wenn er beim Zurücklassen der Gabe am Altar (Mt 5, 23 f.) die Möglichkeit erwähnt, daß der Beleidigte fernab sich befindet, und daraus folgert [29]: et ideo prorsus intro ad spiritualia refugere cogimur, ut hoc quod dictum est sine absurditate possit intelligi, oder wenn er beim Darreichen der Wange (Mt 5, 39) wirklich schon an die äußerliche „Ohrfeigenmoral“ erinnert [30], indem er zeigt, wie

der Geist Jesu erst hinter dem Buchstaben steht: Multi enim alteram maxillam praebere noverunt, diligere vero illum a quo feriuntur ignorant. Ebenso ist die Unmöglichkeit des wörtlichen Verstehens der Worte vom Bittgebet, das sicher erhört wird (Mt 7, 7 f.), zutreffend durch folgende Erwägung erläutert [31]: Ita omni petenti te dabis, quamvis non semper id quod petit dabis; et aliquando melius aliquid dabis, cum petentem iniusta correxeris.

Es ist klar, daß der Heiland die Anwendung der wie Hammerschläge wirkenden Sentenzen auf die einzelnen sehr verschieden sich darbietenden Fälle — und damit die je und je gebotene Einschränkung des buchstäblichen Verständnisses — nicht vollzogen hat. Um so mehr ist das Grundsätzliche zu betonen und das persönliche Vorbild Jesu zur Erläuterung heranzuziehen. Auch hier hat bereits Augustinus auf das später so oft verwertete Beispiel aus dem Verhör vor Annas (Jo 18, 23) hingewiesen [32] und fein hinzugefügt: Non tamen ideo paratus corde non fuit, non solum in alteram maxillam caedi pro salute omnium, sed etiam toto corpore crucifigi. Es ist doch tatsächlich ein Verzicht auf jede Erklärung, wenn man [33] sich mit der Feststellung eines Widerspruches zwischen Lehre und persönlichem Verhalten begnügt oder mit der Möglichkeit rechnet, daß die so charakteristische Szene nur darum, weil sie johanneische Überlieferung sei, der Geschichtlichkeit entbehre. Ebensowenig ist es erträglich, von einem „unaufgelösten Rest" zwischen dem Gebote, für den Glaubensfeind zu beten, und den scharfen Wehrufen gegenüber den Schriftgelehrten und Pharisäern zu sprechen, den man einfach stehen lassen müsse [34]. Bei der Geschlossenheit des Charakters Jesu, dessen Leben sich mit seiner Lehre deckt, muß man einen Ausgleich suchen. Und ein solcher ist auch gar nicht schwer zu finden und läßt sich ohne Künstelei durchführen, wenn man eben nicht die Buchstäblichkeit übertreibt.

So liegt die Bergpredigt doch auf einer andern Ebene als das alttestamentliche Gesetz, und erst recht, als seine rabbinische Auslegung. Aber sie knüpft an das Edelste im Prophetentum an. Sie ist gleichzeitig Gehorsamsethik und Gesinnungsethik, sie stellt wirklich Forderungen, aber sie haftet nicht am Buchstaben und packt den Menschen in seinem Innersten. Gewiß kann man zu den einzelnen Sätzen allerhand Parallelen innerhalb und außerhalb des Judentums zusammenstellen — die Spermata des Logos sind eben in der Tat überall dort zu finden, wo edles Menschentum sich regt [35]. Aber wenn man genauer zusieht, steht doch das Vergleichswort gewöhnlich nicht auf der vollen Höhe der Bergpredigt [36], oder es ist



ein isolierter Einzelspruch, der den ethischen Höhenflug für eine vorübergehende, besonders begnadete Stunde erkennen läßt, oder es stammt aus so später Zeit, daß trotz aller bewußten Abschließung gegenüber dem Christentum das christlich durchsetzte geistige Milieu einen unmerklichen Einfluß ausgeübt haben kann. Vor allem fehlt in der Bergpredigt das positiv Minderwertige, wie es in den rabbinischen Quellen immer wieder oft recht peinlich hindurchbricht, das Veräußerlichte und Verknöcherte, das bis zur Lächerlichkeit Haarspaltende, das die edelsten Gedanken einwickelt und mit all seinem Unerträglichen auf der gleichen Ebene erscheinen läßt [37]. In der Bergpredigt ist demgegenüber ausschließlich religiös-sittliche Höhenlage, eine straffe Zusammenfassung des ganzen Lebens unter das höchste Gebot der Gottes- und Nächstenliebe, das keine Kompromisse mit der niederen Natur duldet und äußeres Abwägen von Verdienst und Mißverdienst gegeneinander ausschließt. Dabei fließt eine religiös verankerte Lebensweisheit aus dem Munde dessen, der wirklich „Vollmacht hat" (Mt 7, 29), bei dem Leben und Lehre eine Einheit bilden und insofern unmittelbar vorbildlich wirken [38].

Es geht nicht an, die angebliche Unerfüllbarkeit der Forderungen Jesu damit zu begründen, daß so der Mensch auf den Weg der Gnade und des Kreuzes hingewiesen werden sollte. Die Bergpredigt selbst bietet dafür nicht genügende Hinweise, wie Windisch mit Recht hervorhebt. Und wenn man auch die Bergpredigt gegenüber der Gesamtlehre Jesu nicht isolieren darf, so hat sie doch zweifellos gleichzeitig ihr Eigenleben und will den Hörer aneifern, dem von ihr gezeichneten Ideal nach Kräften nachzustreben. Es entspricht ganz gewiß nicht dem Geist der Bergpredigt, wenn man das Verlangen nach Vollkommenheit wie der himmliche Vater vollkommen ist (Mt 5, 48) durch die Erwägung abzuschwächen sucht, daß Gottes Vollkommenheit doch niemals vom Menschen auch nur annähernd zu erreichen sei. Denn als Ideal, und gerade als höchstes unerreichbares Ideal, schwebt sie leuchtend voran. Und auch hier hat Augustinus [39] kurz und prägnant erklärt: Ita tamen ut Deus intelligatur perfectus tanquam Deus, et anima perfecta tanquam anima.

Manche der Einzelforderungen Jesu bleiben im Wirbel des Lebens oft genug hart und schwer, auch dann, wenn man sie nicht buchstäbelnd übertreibt. Aber es wäre ein Unglück für die Christenheit, wenn man die Bergpredigt, der praktisch so oft entgegengehandelt wird, nun auch grundsätzlich ausschalten wollte.

Abschließend und gleichzeitig tröstend sei nochmals ein Wort des Kirchenlehrers von Hippo angeführt, das den Spruch vom Auge als der Leuchte des Leibes (Mt 6,22) erläutern soll[40], Augustins, dessen Gesamtethik Mausbach so eindrucksvoll dargestellt hat: Oculum ergo hic accipere debemus ipsam intentionem qua facimus quidquid facimus . . . Non ergo quid quisque faciat, sed quo animo faciat, considerandum est.

## Anmerkungen.

[1] Die christlichen Soziallehren (Der katholische Gedanke, Bd. 16) 1926, 20.

[2] J. Herkenrath, Die Ethik Jesu in ihren Grundzügen, Düsseldorf 1926, 132. Vgl. Th. Soiron, Die Ethik der Bergpredigt, in: Kirche und Kanzel 13 (1930) 413—426.

[3] Der Sinn der Bergpredigt (Untersuchungen zum NT, Heft 16), Leipzig 1929, 22 ff.

[4] Vgl. Meinertz, in: Theologische Revue 28 (1929) 428—430.

[5] Windisch 44.

[6] C. Stange, Zur Ethik der Bergpredigt, in: Zeitschrift für systematische Theologie II (1924) 37—74. Vgl. S. 45 ff., 55.

[7] Vgl. Mausbach, Die katholische Moral und ihre Gegner[5], Köln 1921, 247 ff. Vgl. S. 217, wo der letzte oben angeführte Satz von Stange über das Verdienst widerlegt ist.

[8] Für die Ehelosigkeit wird das von Windisch (a. a. O. 78) ausdrücklich hervorgehoben. Und hier wird als Lehre Jesu genau das genannt, was die katholische Lehre von den Räten besagt: Die Ehelosigkeit ist „kein allgemeines Gebot, und wer es auf sich bezieht, tut es nicht ohne göttliche Erleuchtung".

[9] Mausbach, Katholische Moraltheologie I[4] (Münster i. W. 1922) 214 ff.

[10] Vgl. die Übersetzung des Kommentars zum Mt-Ev durch P. Chrys. Baur in der: Bibliothek der Kirchenväter, 1. u. 2. Band (Kempten 1915 u. 1916).

[11] A. a. O. I 299.

[12] De sermone Domini in monte I, 1, 1. 2 (Migne, S. l. 34, 1229. 1231).

[13] Commentarii in quatuor evangelistas, ed. Martin I (Moguntiae 1853) 90. 88.

[14] Vgl. auch A. Steinmann, Die Bergpredigt exegetisch-homiletisch erklärt, Paderborn 1926; A. Heinen, Die Bergpredigt Jesu Christi. Was sie dem Manne des 20. Jahrhunderts zu sagen hat, M.-Gladbach 1921.

[15] H. E. Weber, „Eschatologie" und „Mystik" im NT (Beiträge zur Förderung christl. Theologie. 2. Reihe, 20. Bd.), Gütersloh 1930, 211.

[16] E. Peterson, Bergpredigt, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart I[2] (1927) 907—910.

[17] Strack-Billerbeck, Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch I (München 1922) 173.

[18] Der Sinn der Bergpredigt, 11 f.

[19] A. a. O. 19.



[20] E. Klostermann, Das Mt-Ev (Handbuch zum NT 4)[2], Tübingen 1927, 41.

[21] Steinmann, Die Bergpredigt 32.

[22] Die Antithesen lassen auch die Erklärung von J. Hänel (Der Schriftbegriff Jesu, in: Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 24, 5—6, Gütersloh 1919, 162) als nicht ausreichend erscheinen, Jesus wolle das Gesetz vollenden, „indem er einzelne Verordnungen aufhebt". Völlig verständnislos ist der Versuch, der von jüdischen Erklärern gemacht wurde, und den auch J. Klausner (Jesus von Nazareth, Berlin 1930, 53 f.) billigt, daß nämlich Mt eine falsche Übersetzung des aramäischen Originals biete, das einem Zitat aus dem Talmud (Schabbath 116a) entsprechen soll: „Ich bin nicht gekommen, um von der Lehre des Moses etwas wegzunehmen, und nicht, um zur Lehre Moses etwas hinzuzufügen."

[23] A. a. O. 46.

[24] De sermone Domini in monte I, 13, 37 (Migne 34, 1248). Es ist unmöglich, mit Sickenberger (Leben Jesu V, in: Bibl. Zeitfragen 13, 1—2, Münster 1929, 36) zu erklären: „In einer so traurigen Lage bleibt nichts anderes übrig, als die Verführung zu beseitigen und durch Amputation des betreffenden Gliedes die sündige Tat einfach unmöglich zu machen [!]. Die schreckliche Verstümmelung, die dadurch entsteht, ist der Sünde vorzuziehen." Einen ganz fremden Gedanken führt Th. Soiron (Die Ethik der Bergpredigt 417) ein, wenn er schreibt: „Wie man zuweilen Glieder des Leibes opfert, . . . um das leibliche Leben zu retten, so muß man auch und erst recht das Kostbarste hingeben . . ." In dieser Form wäre das wörtliche Verständnis allerdings im wesentlichen gegeben, aber es steht eben etwas völlig anderes im Text.

[25] A. a. O. 78.

[26] Samuel Kraus, Die Instruktion Jesu an die Apostel, in: Angelos I (1925) 96—102.

[27] Vgl. dazu Meinertz, Wie Jesus die Mission wollte, Münster 1926, 27.

[28] De sermone Domini in monte I, 19, 59 (Migne 34, 1260).

[29] Ebd. 10, 26 (Migne 1242).

[30] Ebd. 19, 58 (Migne 1260).

[31] Ebd. 20, 67 (Migne 1264).

[32] Ebd. 19, 58 (Migne 1260).

[33] Windisch, a. a. O. 148.

[34] A. a. O. 75.

[35] Bezüglich der Feindesliebe sagt H. Haas (Idee und Ideal der Feindesliebe in der außerchristlichen Welt [Universitätsschrift zur Feier des Reformationsfestes], Leipzig 1927, 94) auf Grund einer reichen Parallelensammlung namentlich aus dem indischen Kulturkreis und dem chinesischen Tao-teh-king: „Wie das Ideal der allgemeinen Menschenliebe, so entsteht als deren durchaus natürliche Auswirkung auf einer gewissen Stufe allgemein kultureller und ethischer Entwicklung auch dieses höchste Ideal da und dorten selbständig, — die Blume Edelweiß, die nicht überall gedeiht, die einzig in den Alpen blüht, auch da freilich nur auf Höhen, die nicht jedermann ersteigbar sind."

[36] Das gilt z. B. auch von manchen edlen Worten Hillels oder dem ergreifenden Verhalten des Rabbi Aqiba unmittelbar vor seiner Hinrichtung (vgl.

G. Kittel, Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum, Stuttgart 1926, 98 A. 3). So rührend und ergreifend diese Szene ist: es steckt selbst hier der Formalismus des Buchstabens darin, indem es Aqiba besonders freut, daß er die Schriftstelle „mit deiner ganzen Seele“ in der Todesstunde buchstäblich erfüllen kann.

[37] Vgl. hierzu die Bemerkungen von E. v. Dobschütz, Das Judentum der Zeit Jesu in neuer Beleuchtung, in: Theolog. Studien und Kritiken 101 (1929) 122—136 (gegenüber dem großen Werk von George Foot Moore, Judaism in the first centuries of the Christian era, Cambridge 1927).

[38] Vgl. G. Kittel, a. a. O. 124 ff.

[39] Ebd. 21, 69 (Migne 1264).

[40] Ebd. II, 13, 45. 46 (Migne 1289).



# Besitz und Eigentum bei Basilius dem Großen.

Von Fritz Tillmann.

Jüngst hat M. Laros darauf hingewiesen [1], daß in der Auseinandersetzung mit dem Sozialismus und in der Frage nach Recht oder Unrecht des Privateigentums die bisherige Darstellung der Soziallehren der Kirchenväter einer erneuten Prüfung bedürfe. Wenn ich mir auch sein allzu scharfes Urteil über die zahlreichen Arbeiten von Schilling [2] auf diesem Gebiete nicht zu eigen machen kann, so hat er doch darin Recht, daß eine nochmalige Untersuchung zu Richtigstellung mancher Behauptungen und zu einer vertieften Erfassung dessen, was denn nun wirklich die Meinung der betreffenden Väter und Schriftsteller war, notwendig ist. Das soll im folgenden für Basilius den Großen versucht werden. Die Untersuchung wird dadurch erschwert, daß es sich immer nur um gelegentliche Bemerkungen, niemals um eine irgendwie systematische Erfassung oder Darstellung der einschlägigen Fragen handelt. Auch darf man keinen Augenblick vergessen, daß man es nicht mit einem Sozialpolitiker oder Volkswirtschaftler, sondern mit einem christlichen Prediger und einem Rhetor aus der Schule des Libanios zu tun hat [3].

## I.

Zum Ausgangspunkt diene die bekannte Stelle in der Predigt über den Text Lk 12,18: Ich will meine Scheunen niederreißen und größere bauen [4]. Sie lautet:

„Wem tue ich Unrecht, sagt (der Habsüchtige), wenn ich das Meinige zusammenhalte? Was für Dinge, antworte mir, sind denn dein? Woher hast du sie bekommen und in das Leben hineingetragen? Gerade wie jemand, der im Theater seinen Platz einnimmt und dann die später Eintretenden fernhalten wollte, indem er das Allen für den gemeinsamen Gebrauch bestimmte als sein ausschließliches Eigentum erklärt. Solche Leute sind auch die Reichen. Denn das Gemeinsame nehmen sie im voraus in Besitz und machen es durch diese Vorwegnahme zu ihrem Eigentum.

Würde aber jeder nach Maßgabe seines eigenen Bedarfs in Anspruch nehmen, das Übrige aber den Bedürftigen überlassen, so wäre keiner reich und keiner arm. Bist du nicht nackt zur Welt gekommen und wirst du nicht nackt wieder zur Erde zurückkehren? Woher hast du denn, was dir gehört? Sagst du: vom Zufall, so bist du gottlos, weil du den Schöpfer nicht erkennst und dem Geber nicht dankst. Wenn du aber bekennst, es stamme von Gott, dann nenne nur den Grund, warum du es bekommen hast. Ist Gott etwa ungerecht, wenn er die Lebensgüter ungleich an uns austeilt? Warum bist du reich, während jener darbt? Wahrlich, damit du den Lohn der Rechtschaffenheit und der treuen Verwaltung empfangen sollst, jener aber mit den großen Mühen der Geduld geehrt werde. Du aber, der du alles in die unersättlichen Taschen der Habsucht aufnimmst, glaubst keinem Unrecht zu tun, wenn du so viele beraubst? Wer ist denn ein Habsüchtiger? Der sich nicht mit dem Ausreichenden [5] begnügt. Wer ist ein Räuber? Der jedem das Seinige nimmt. Bist du nun kein Habsüchtiger? Bist du kein Räuber? Was du zur Verwaltung empfangen hast, das machst du zu deinem Eigentum? Wenn derjenige, der einen andern der Kleider beraubt, mit Recht ein Dieb genannt wird, verdient dann derjenige, der einen Nachbar nicht bekleidet, obwohl er es kann, einen anderen Namen? Den Hungrigen gehört das Brot, das du zurückhältst, den Nackten das Gewand, das du in Kästen hütest, den Barfüßigen der Schuh, der bei dir verfault, dem Bedürftigen das Silber, das du vergraben hast. Also tust du so vielen Unrecht, als du hättest geben können" [6].

Zum richtigen Verständnis dieses in den Schriften der Kirchenväter einzig dastehenden Textes soll zuerst daran erinnert werden, das sich nicht bloß bei B., sondern bei den Kirchenvätern überhaupt die soziale und wirtschaftliche Spannung immer nur zwischen den Polen Arm und Reich bewegt. Auf der einen Seite werden immer nur die ganz Reichen gesehen, die an allem Überfluß haben, auf der anderen Seite die ganz Armen, die an allem Not leiden. Eine mittlere Schicht gibt es nicht oder wird wenigstens nicht gesehen. So unterscheidet Joh. Chrysostomus zwei Gruppen: die ganz Reichen, die Besitzer von Edelmetall und Kostbarkeiten, und die Armen. Dabei umfaßt die letztere Gruppe sowohl die Handwerker und Geschäftsleute, die sich ihren Lebensunterhalt verdienen müssen, wie die Bettler, die gar nichts haben [7]. So kommt es, daß namentlich vom Prediger immer nur die äußersten Gegensätze gesehen werden, welche den ganzen Ernst des christlichen Ge-



wissens, aber auch das volltönende Pathos des Redners auf den Plan rufen. Um so vorsichtiger und zurückhaltender muß dann naturgemäß auch die Auswertung einzelner Schilderungen oder einzelner Ausdrücke sein, etwa wenn hier der Habsüchtige, der von seinem Besitz nichts an die Armen mitteilt, einfach ein Räuber genannt wird.

Immerhin hat unser Text darum ein besonderes Gewicht, weil er m. W. zum ersten Male in der patristischen Literatur eine Art Besinnung über die Entstehung von Besitz und Eigentum enthält, damit aber auch aus dem Rahmen bloßer Predigerrhetorik herausfällt. Dabei soll der Vergleich mit dem Manne im Theater, der einen Platz belegt und die später Eintretenden von ihm fernhält, nicht einmal betont werden. Er ist überhaupt reichlich unglücklich. Was soll es denn heißen, wenn B. erklärt, ein solches Verhalten bedeute, daß man etwas, was für den gemeinsamen Gebrauch bestimmt sei, zu seinem ausschließlichen Eigentum mache? Weder ist das letztere in Wahrheit der Fall, noch nimmt der Theaterbesucher etwas anderes zeitweise in Gebrauch als den einen Platz, auf dem er sitzt und auf dem auch nur einer sitzen kann. Ich glaube auch nicht, daß B. mit diesem Vergleich eine Anleihe bei Chrysipp bzw. bei Cicero gemacht hat. Denn bei diesem handelt es sich um etwas ganz anderes, nämlich um die Vereinbarkeit von Gemein- und Privatbesitz und hier hat der Vergleich eine viel bessere Stelle und einen treffenderen Sinn als bei B. [8].

Ungleich bedeutsamer ist aber die Anwendung, die unser Kirchenvater von seinem Vergleich macht: das allen Gemeinsame nehmen die Reichen im voraus in Besitz und machen es durch diese Vorwegnahme zu ihrem ausschließlichen Eigentum. Danach geht also die Meinung des B. dahin, daß 1. Alles ursprünglich Allen gemeinsam gehört hat, daß also am Anfang der Gemeinbesitz steht, und daß 2. Privateigentum nur durch die unberechtigte Vorwegnahme des Gemeinbesitzes durch einzelne entstanden ist.

Wie man sieht, ist für den Gedankengang des B. das Entscheidende jene Handlungsweise, die er eine *προλῆψις*, eine Vorwegnahme, nennt, ein Begriff oder richtiger die Anwendung eines Begriffes, die diesem Schriftsteller eigentümlich zu sein scheint [9]. Wie eine solche Vorwegnahme genauer zu denken ist, läßt die vereinzelte Anwendung des Wortes nicht erkennen; ebensowenig, ob sie nur auf den Anfang der Entstehung von Privatbesitz bezogen werden soll, oder ob sie auch auf die Reichen zur Zeit des Redners

gemünzt ist. Das letztere ist so schwer vorzustellen und ist so wenig mit der Wirklichkeit des täglichen Geschehens in Einklang zu bringen — Kauf-, Arbeits- und Wirtschaftsertrag und die anderen Formen des Eigentumerwerbes und der Besitzvermehrung können doch unmöglich eine Vorwegnahme genannt werden —, daß man wohl nur mit der anderen Erklärung rechnen darf. Wenn aber der Gemeinbesitz das Ursprüngliche ist[10], dann ergibt sich aus dem Ganzen der Gedankenführung die sichere Schlußfolgerung, daß diese Vorwegnahme ein eigenmächtiges, dem Rechte der anderen widerstreitendes und darum zu verurteilendes Unterfangen ist. Der Sinn ist dann der Gleiche, den Ambrosius in anderer Formulierung so ausdrückt: natura igitur ius commune generavit, usurpatio ius fecit privatum[11]. Daß aber der Mangel an allem Eigenbesitz dem Willen des Schöpfers gemäß ist, dafür zeugt ja die Tatsache, daß der Mensch nackt ins Leben eintritt und es nackt wieder verlassen muß[12].

Damit ist aber der Gedankengehalt unserer Stelle nicht erschöpft. Sie läßt auch mit aller Deutlichkeit erkennen, in welchem Umfang der einzelne Privateigentum besitzen darf. Der Maßstab dafür ist der Bedarf oder das Lebensnotwendige. B. meint, daß der Unterschied zwischen Reich und Arm sofort verschwinden werde, wenn sich der Reiche mit dem begnügt, was er selbst für seinen eigenen Lebensunterhalt braucht, das übrige aber den Bedürftigen überläßt. Man kommt seiner Meinung noch näher, wenn man auf die Begriffsbestimmung achtet, die er vom Habsüchtigen gibt. Habsüchtig ist nach ihm derjenige, der sich nicht mit dem Notwendigen begnügt. B. wendet hier den stoischen Begriff der Autarkie, des Sichselbstgenügens, an und überträgt ihn aus dem Bereich des Geistig-Personalen in das Wirtschaftlich-Soziale[13]. Das bedeutet aber, daß jeder ein Recht auf das hat, was er zu seinem Lebensunterhalt und zur Erfüllung seiner Aufgaben braucht. Mit andern Worten: jeder hat ein Recht auf den standesgemäßen Unterhalt, was darüber hinausgeht, gehört den anderen. Es ist keineswegs eine Hineintragung späterer Gedanken und Erkenntnisse, wenn wir in diesem Zusammenhang den Begriff des Standesgemäßen mit dem des Lebensnotwendigen in Einklang zu bringen suchen. Denn auch bei B. gehört der Unterschied der Stände und Berufe ebenso zum ursprünglichen Gotteswillen wie der Gedanke des Gemeinbesitzes[14], wenn er sich hier auch über das Fließende dieses Maßstabes und über die Durchführbarkeit seines Gedankens keinerlei Rechenschaft gibt. Mag man auch die scharfen Worte



„Räuber", „Diebe", die er hier von denen gebraucht, welche über das Notwendige hinaus Eigentum besitzen und festhalten, auf Rechnung des Predigers setzen und rhetorische Übertreibungen nennen, so ist es doch sicher, daß in folgerichtiger Durchführung seiner Gedanken nur das Lebensnotwendige als berechtigter Besitz anerkannt werden kann, alles andere aber Fremdgut ist, das anderen gehört. Demnach ergeben sich aus unserer Stelle folgende Erkenntnisse:

1. Ursprünglich ist der Gemeinbesitz, nicht der Privatbesitz. Dieser stammt vielmehr aus unberechtigter Vorwegnahme.

2. Einen Anspruch oder ein Recht hat der einzelne nur auf den standesmäßigen Unterhalt, alles übrige gehört im eigentlichen Sinne den andern.

II.

Es bedarf nicht erst des Nachweises, daß B. die gegenwärtige Wirtschaftsordnung und damit auch das Recht auf Privatbesitz und Eigentum anerkennt[15]. Auch der Reichtum ist in seinen Augen nichts Schlechtes, ebensowenig wie es die Armut ist. Beide sind Mittel der Tugend, und es kommt letzten Endes nur darauf an, welchen Gebrauch der einzelne von ihnen macht[16]. Bedenkt man aber, daß nach seiner Meinung der Privatbesitz durch ein Unrecht entstanden ist und mit der ursprünglichen Ordnung, wie sie von Gott gewollt und gegeben wurde, im Widerspruch steht, so entsteht eine Spannung, um deren Auflösung wir uns noch bemühen müssen. B. findet sie in den Forderungen der christlichen Moral bzw. des Evangeliums. Es sind in der Hauptsache drei Gedanken, in denen die Lösung gefunden wird.

1. Der Gedanke der Verwaltung. „Was du zur Verwaltung empfangen hast, das machst du zu deinem Eigentum." B. begegnet sich hier mit der patristischen und urchristlichen Auffassung überhaupt[17]. Eigentlicher Herr und alleiniger Eigentümer aller Dinge ist nur Gott. Der Mensch kann daher niemals Eigentümer seines Besitztums sein, sondern immer nur dessen Verwalter, der dem wahren Eigentümer Rechenschaft und Verantwortung schuldig bleibt. „Du bist ein Diener des guten Gottes, ein Verwalter der Mitknechte; denke nicht, daß alles für deinen Bauch bereitet sei. Was du unter den Händen hast, damit verfahre wie mit fremdem Gut; es ergötzt dich eine kurze Zeit, dann fließt und schwindet es dahin und es wird darüber von dir eine genaue Rechenschaft gefordert"[18]. Die ganze Stufenfolge der biblischen und christlichen Beweggründe, die Unbeständigkeit des Reichtums, die Gefahren des

Besitzes, die Ungewißheit der Lebensdauer und die Strenge des kommenden Gerichtes, werden immer wieder abgewandelt, um den Besitzenden zum rechten Gebrauch seines Besitzes, den Reichen zu Freigebigkeit, Mildtätigkeit und Hilfsbereitschaft gegenüber den Armen und Notleidenden aufzufordern. Der Christ muß wissen, daß sein Herz wie auf einer Wagschale geprüft wird, ob es sich zum wahren Leben oder zum gegenwärtigen Genuß hinneigt. Wenn er vernünftig denkt, wird er leicht einsehen, daß er den Reichtum zu verwalten, nicht zu genießen hat, und gibt er ihn fort, so freut er sich, weil er sich fremden Gutes entäußert; verliert er ihn, so betrübt er sich nicht, weil er ja nichts eigenes verloren hat[19].

In diesem Zusammenhange sei auch an den Versuch erinnert, den B. macht, um den Unterschied in der Güterverteilung zu erklären und den Vorwurf der Ungerechtigkeit von Gott abzuwehren[20]. Ihn innerhalb der gegebenen Wirtschaftsordnung zu erklären, ist auch für ihn unmöglich, er macht auch keinen Versuch dazu. Vielmehr wird die Fragestellung aus dem Soziologischen ins Ethisch-Religiöse verschoben: für den Armen wie für den Reichen soll die verschiedene Wirtschaftslage letzten Endes und nach dem Willen Gottes der Tugendübung und damit dem sittlichen Verdienst dienen, dem Reichen auf dem Wege der rechten Verwaltung, dem Armen auf dem Wege der geduldigen Ertragung. Man kann nicht leugnen, daß auf diese Weise die Härten des Problems nicht beseitigt, sondern höchstens umwickelt werden.

2. Der Gedanke des wahren Eigentums. Je mehr unserem Kirchenvater die wirtschaftliche Funktion von Besitz und Reichtum unter den Händen zerrinnt, je schärfer er ihre Gefahren sieht und die Verwüstungen, welche sie in den Seelen anrichten, desto heller leuchtet vor ihm der Gedanke der Bergpredigt von dem wahren Besitz auf, den Rost und Motte nicht zehren und Diebe nicht stehlen können. Immer wieder stößt man auf den Gedanken, daß Reichtum Fremdgut ist und daß alles, was man über das Lebensnotwendige hinaus besitzt, den Armen gehört. So legt sich wie von selbst die Überlegung nahe, daß unser wirkliches Eigentum nicht die vergänglichen Dinge sind, die man in Händen hält, sondern die Güter, die man fortgegeben und bei Gott als einen unvergänglichen Schatz hinterlegt hat. „Gabst du dem Hungrigen, so wird das Gegebene dein Eigentum und kommt mit Gewinn zurück. Denn wie das Getreide, welches in die Erde fällt, dem Sämann Gewinn bringt, ebenso wird dir das Brot, welches du dem Hungrigen darreichst,



für die Zukunft großen Nutzen bringen“[21]. Daraus ergibt sich dann die Folgerung, die zunächst ein Widerspruch in sich selbst zu sein scheint und seine Zuhörer sonderbar anmuten muß, obschon sie durchaus wahr ist, daß der Reichtum, wenn man ihn verteilt, bleibt, wenn man ihn aber zusammenhält, auf andere übergeht. „Bewahrst du ihn, so hast du ihn nicht, verteilst du ihn, so verlierst du ihn nicht“[22]. Wird er doch erst jetzt in Wahrheit unser Eigentum, das uns niemand nehmen kann, weil er in den himmlischen Scheunen geborgen ist. Daher soll sich der Mensch um das bemühen, was wirklich sein Eigentum ist und bleibt. Das ist Seele und Leib mitsamt den Tugenden, die wir uns erworben haben, während alles andere vergeht und vom Menschen zurückgelassen werden muß, wenn Gott ihn vor seinen Richterstuhl ruft. In immer neuen Anwendungen und Bildern wird diese Erkenntnis in der Rede vorgetragen, die er aus Anlaß eines Brandes gehalten hat, bei dem die Kirche verschont geblieben ist, und deren größere Hälfte dem eben skizzierten Gedanken gewidmet ist[23]. Wie ernst es dem Heiligen damit war, werden wir besonders eindrucksvoll sehen, wenn wir seine Anschauungen über die Vererbung des Besitzes an Kinder und Angehörige darzulegen haben.

3. Das Gebot Christi. Die Aufteilung alles über das Lebensnotwendige hinausgehenden Besitzes ist für B. einfach ein Gebot des Herrn und eine unabweisbare Folgerung aus dem Hauptgebot: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Die Erzählung des Evangeliums vom reichen Jüngling hat ihn wiederholt beschäftigt. Daß der Jüngling, nachdem er die Aufforderung gehört hat: Verkaufe alles, was du hast und gib es den Armen, traurig von dannen geht, ist ihm ein Beweis dafür, wie weit er noch vom Gebot entfernt ist, und daß er sich selbst betrügt, wenn er meint, er liebe seinen Nächsten wie sich selbst. „Denn wäre wahr, was du behauptest, du habest von Jugend auf das Gebot der Liebe beachtet und jedem soviel wie dir selbst gegeben, woher hättest du dann diesen ungeheuren Reichtum? Denn die Sorge für die Armen verzehrt den Reichtum, und selbst wenn alle zugleich ihr Vermögen verteilten und an die Armen gäben, würde jeder für sein Bedürfnis nur wenig bekommen . . . Woher hast du dein Vermögen? Offenbar daher, daß du dem eigenen Genusse den Vorteil der Menge nachsetzest. Je mehr du aber an Reichtum zunimmst, desto mehr fehlt es dir an Liebe“[24]. So wird denn in den Mittelpunkt die Grundforderung des Evangeliums gerückt und aus ihr die letzte Folgerung gezogen: „Wer daher den Nächsten wie sich selbst liebt,

besitzt nicht mehr als der Nächste." Damit ist ein Doppeltes gegeben. Die Forderung, die hier erhoben wird, ist ein für alle gegebenes, sie streng verpflichtendes Gebot, nicht etwa nur ein wohlgemeinter Rat, den man annehmen, aber auch ablehnen kann. Ja, diese Forderung rührt an die Wurzel alles christlichen Lebens. Man kann nicht Christ sein, wenn man nicht mit ihr völlig und allseitig ernst macht. Und eben dies ist das andere. Der allgemeinen Forderung der an der Selbstliebe gemessenen christlichen Nächstenliebe entzieht sich kein Gebiet des sittlichen Lebens, also auch nicht das wirtschaftliche und gesellschaftliche. Die praktische Auswirkung dieser Einsicht muß daher die Pficht sein, alles über das Notwendige hinausgehende an die Bedürftigen zu verteilen.

Damit ist in der Tat für die christliche Erfassung der Dinge die Spannung zwischen dem auf Gemeinbesitz gehenden ursprünglichen Gotteswillen und der tatsächlichen Ungleichheit in der Güterverteilung gelöst, soweit sie — das wird man freilich hinzufügen müssen — überhaupt theoretisch durch eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* lösbar ist.

III.

Wie bitter ernst es unserem Heiligen mit seiner Stellung zu Besitz und Reichtum ist, geht wohl am besten aus der Tatsache hervor, daß er auch vor ganz radikalen Forderungen nicht zurückschreckt. Ich erblicke sie nicht in der Ablehnung des Zinsnehmens und dessen Beurteilung als Wucher[25]. Denn darin geht B. mit der ganzen christlichen Vergangenheit zusammen. Wohl aber in dem Verbot der Hinterlassung von Erbgut, das wiederum m. W. ihm eigentümlich ist. In seiner Predigt über die Reichen setzt er sich mit den verschiedenen Vorwänden auseinander, welche die Vermögenden anführen, um sich der Verteilungspflicht zu entziehen. Darunter befindet sich auch die Behauptung: Der Reichtum ist der Kinder wegen notwendig. B. lehnt diesen Einwand mit scharfen Worten und mit zweifacher Begründung ab. In seinen Augen ist das nur ein beschönigender Vorwand der Habsucht, man schützt die Kinder vor, während man seine eigene Begierde befriedigt. „Mache keinen Unschuldigen verantwortlich. Er hat seinen eigenen Herrn, seinen eigenen Verwalter, von einem anderen hat er das Leben erhalten, von einem anderen erwartet er auch seinen Lebensunterhalt." Dann folgt ein zweifacher Grund, der es den Eltern verbietet, ihren Kindern Vermögen zu hinterlassen. Denn der Erblasser sündigt zuerst gegen seine eigene Verwaltungspflicht. Auch für die Verheirateten ist das Evangelium geschrieben, und als sie Gott um



Kinder baten, haben sie gewiß nicht hinzugesetzt: Gib mir Kinder, damit ich deine Gebote übertrete, gib mir Kinder, damit ich nicht ins Himmelreich gelange. Zweitens aber wird er mitschuldig an dem Gebrauch, den die Erben vom Erbgut machen. Wer kann denn für den Willen des Sohnes bürgen, die empfangenen Güter wohl anzuwenden? Es ist doch einmal so, daß Vielen der Reichtum ein Diener der Zügellosigkeit wird. So schließt er: „Siehe also zu, daß du aus dem mit tausend Mühen gesammelten Reichtum nicht für andere einen Stoff zu Sünde machest, wodurch du dich dann zweifach bestraft fändest, einmal für das Unrecht, welches du selbst geübt, und dann für das, wozu du anderen verholfen hast"[26]. Allein auch hier ist es nicht so, daß B. nun überhaupt jede Hinterlassenschaft ablehnt. Wenn der Vermögende seine Pflicht als getreuer Verwalter seines Besitzes gegenüber den Notleidenden erfüllt hat, dann mag er das übrige unter die Kinder verteilen.

Es ist nicht unsere Aufgabe, die mit stärkstem religiösem Enthusiasmus geladenen Gedanken des Basilius über Besitz und Eigentum an dem nüchternen Maßstab ihrer Durchführbarkeit zu messen: wir wollten nichts anderes, als sie so darstellen, wie sie in seinem Schrifttum vorliegen.

## Anmerkungen.

[1] Eigentum und arbeitsloses Einkommen, in: Hochland 27 (1929/30) 123. Schilling sehe die kirchliche Tradition noch immer auf der Linie der Besitzenden und habe dabei die Texte in einer Weise zusammengestellt und verwertet, um nicht zu sagen vergewaltigt, daß jede seiner Behauptungen und Belege neugeprüft werden müsse.

[2] Vgl. Reichtum und Eigentum in der altkirchlichen Literatur, Freiburg 1908. Der kirchliche Eigentumsbegriff, Freiburg 1920.

[3] „Auch malt er häufiger als recht auf zu dunklem Hintergrunde, übertreibt in den Anklagen und überspannt seine Forderungen (so namentlich in seiner Predigt ‚Gegen die Wucherer'‚)." Des hl. Basilius ausgewählte Schriften. Übersetzt von Stegmann II (München 1925) 163.

[4] Migne, Ser. gr. 31, 261—278.

[5] *τῇ αὐταρκείᾳ.*

[6] Migne 31, 276 f.

[7] 34. Hom. zu 1 Kor. Migne, Ser. gr. 61, 291 f.

[8] Die Stelle lautet bei Cicero: sed quemadmodum theatrum cum commune sit, recte tamen dici potest, eius esse eum locum, quem quisque occuparit, sic in urbe mundove communi non adversatur ius, quo minus suum quidque cuiusque sit. De fin. bon. et mal. III, 20. Vgl. Schilling, Reichtum und Eigentum 95.

[9] Ich vermag den Begriff in dieser Anwendung sonst nicht nachzuweisen. Er findet sich bei den Dialektikern im Sinne des a priori und bei den Rhetorikern als Bezeichnung einer Redefigur. — Stephanus, Thesaurus graecae

linguae V, 5584. Vielleicht ist es nicht allzu kühn, wenn man an eine Übertragung des logischen a priori ins Wirtschaftliche denkt.

[10] Das spricht B. wiederholt aus. In Hexaem. VII, 4 schließt er im Anschluß an die Lebensweise der Fische: „So sind wir nicht. Warum? Weil wir die ewigen Grenzen verrücken, welche unsere Väter gesetzt haben. Wir teilen die Erde, fügen Haus an Haus, Acker an Acker, um den Nächsten zu berauben.“ Migne 29, 156. Die Tiere, heißt es in der Homilie, zur Zeit einer Hungersnot, bedienen sich dessen, was von Natur aus der Erde entwächst, als etwas Gemeinsamem . . . Wir dagegen raffen das Gemeinsame in unseren Schoß und haben allein, was Vielen gehört.“ Migne 31, 325. Den Reichen, der seine Güter gut verwendet, muß man achten als einen Mann, der die gemeinsamen Güter des Lebens besitzt, sie aber auch in der rechten Weise handhabt. Migne 31, 384.

[11] De off. I, 28 (Migne, ser. lat. 16, 67).

[12] Vgl. Hom. adv. iratos 4 (Migne 31, 361).

[13] Autarkie und Ataraxie sind die beiden Grundhaltungen des stoischen Weisen. Vgl. darüber Ueberweg-Praechter, Grundriß der Geschichte der Philosophie I[12] (Berlin 1926) 414 ff.

[14] „Denn jeder von uns Schülern des Wortes ist Verwalter irgendeines Amtes, welches uns vom Evangelium aufgetragen ist. In dem großen Hause der Kirche sind allerlei Gefäße, goldene und silberne, hölzerne und irdene, aber auch allerlei Künste und Gewerbe. Das Haus Gottes, welches da ist die Kirche des lebendigen Gottes, hat Jäger, Wanderer, Baumeister, Bauherren, Landleute, Hirten, Fechter und Soldaten.“ Hom. attende tibi ipsi 4 (Migne 31, 205).

[15] Vgl. etwa Schilling, Reichtum und Eigentum 87 ff.

[16] „Diese Dinge sind für diejenigen, welche sie gut gebrauchen, Mittel zur Tugend . . . Wer sie daher schlecht anwendet, ist bedauernswert . . . Wendet er aber das, was er hat, gut und auf die rechte Weise an und verwaltet es, als von Gott ihm gegeben, und häuft es nicht zu seinem eigenen Genusse auf, so verdient er wegen seiner Bruderliebe und Mildtätigkeit gelobt und geliebt zu werden.“ Hom. de invidia 5 (Migne 31, 381 ff.).

[17] So Zwölfapostellehre 1, 5; 2, 2; 4, 6 f.; 5, 2; 13. Hirt des Hermas 9, 2.

[18] Hom. in illud dictum Ev. destruam 2 (Migne 31, 264 f.).

[19] Hom. de invidia 5 (Migne 31, 381 ff.).

[20] Vgl. oben S. 34.

[21] Hom. in illud dictum Ev. destruam 3 (Migne 31, 265).

[22] Hom. in divites 2 (Migne 31, 284).

[23] Hom. quod rebus mundanis adhaerendum non sit (Migne 31, 540 ff.).

[24] Hom. in divites 1 (Migne 31, 281).

[25] Vgl. etwa bei Migne 29, 261 ff. (Hom. in ps. 14).

[26] Hom. in divites 7 (Migne 31, 276 f.).



# Brief an einen Sünder.

## Zur Geschichte des griechischen Bußwesens.

Von Franz Diekamp.

Die an ungelösten Fragen noch reiche Geschichte des Bußwesens der griechischen Kirche ist im Vergleich mit der der abendländischen Bußpraxis in den letzten Jahrzehnten ziemlich vernachlässigt geblieben. Fast nur die von einigen alten griechischen Schriftstellern erhobene Forderung, daß die Priester charismatisch begabt sein müßten, um von den Sünden lösen zu können, und im Zusammenhang damit die zeitweilig nachweisbare Ausübung der Binde- und Lösegewalt durch Mönche, die nicht Priester waren, sind in größeren Monographien behandelt worden[1].

Da außerdem die Quellen zur griechischen Bußfrage weniger reichlich fließen, dürfte der folgende kleine Beitrag nicht ganz wertlos sein.

Das Schreiben ist dem codex Vindobonensis gr. hist. 7 (früher 45) saec. 12/13 fol. 209 f. entnommen[2].

*Τῷ ἐκ δυστροπίας ἀποστατήσαντι*
*ἀπόλυσις Κοσμᾶ.*

*Ὅσα σοι πεπλημμέληται εἰς ἡμᾶς, ὦ ταλαίπωρε, κατὰ ὕβριν, κατ᾽ ἐπιβουλήν, κατ᾽ ἐπανάστασιν, κατὰ λοιδορίαν, κατὰ ἀναισχυντίαν, κατὰ πᾶσαν ἀπείθειαν, κατὰ κλοπήν, κατὰ μελέτην πονηράν τε καὶ ἄνομον καὶ* 5
*κατὰ τὴν ἔναγχος ἀπελεγχθεῖσάν σοι καθ᾽ ἡμῶν ἐπαοιδίαν παρὰ τοῦ Ἰγνατίου, ὁ θεὸς ὁ πλούσιος ἐν ἐλέει καὶ οἰκτιρμοῖς ὁ εἰπών· Ἄφετε καὶ ἀφεθήσεται ὑμῖν, καί· Ὅσα ἐὰν ἁμάρτῃ ὁ ἀδελφός σου εἰς σὲ καὶ οὐκ εἰς θεόν, ἀφήσεις αὐτῷ, συγχωρήσοι σοι καὶ ἐν τῷ νῦν αἰῶνι καὶ ἐν τῷ μέλλοντι, μὴ ἀπαιτῶν σε λόγον περὶ τῶν τοιούτων μηδένα ἐν ἡμέρᾳ ἐξετάσεως καὶ* 10
*ἀνταποδόσεως τῶν βεβιωμένων ἡμῖν.*

*Ὅσα δέ σοι πεπλημμέληται εἰς θεὸν κατὰ πρᾶξιν πονηράν τε καὶ ἄθεσμον κατά τε λογισμὸν ἐπαιρόμενον κατὰ τῆς γνώσεως τοῦ θεοῦ, ἃ κατ᾽*

3 *ταλέπορον* cod 6 *ἀπελεγχθεῖσάν* cod, vielleicht *ἀπολεχθεῖσάν*? 7 f. Eph 2, 4; Ps 102, 4 7 f. Mt 6, 14; Lk 6, 37 8 *ἡμῖν* cod 8 f. Lk 17, 4 f. 9 *συγχωρήσει σε* cod *συγχωρήσοι* bis *μέλλοντι* aus der üblichen Lossprechungsformel 10 *μὴ ἀπαιτῶν* bis *ἡμῖν* entspricht inhaltlich der Fortsetzung der Formel, die in verschiedenen Fassungen überliefert ist

*εἶδος ἐξωμολογήσω μοι, μελήσει πάντως σοὶ καὶ τῷ θεῷ περὶ τούτων. οὐ*
15 *γὰρ δέδοταί μοι ἐξουσία πρὸ τῆς ἐναργοῦς ἐπὶ τοῖς πτώμασί σου μετανοίας*
*λῦσαί σοι τὸν δεσμόν, ὃν αὐτὸς ἑαυτὸν ἀλύτως πάσῃ δυνάμει ἐδέσμευσας·*
*οἶμαι δὲ οὐδὲ ἑτέρῳ τῶν ἱερέων τινί, ὧν ἐστι τὸ δεσμεῖν καὶ λύειν τὰ*
*πταίσματα. πᾶς γὰρ ὁ τῶν κακῶν αὐτουργός, ἐκεῖνος καὶ τὰ σχοινία τοῦ*
*δεσμοῦ πλέκει καὶ τούτοις ἑαυτὸν ὅλον καταδεσμεῖ, ὥσπερ καὶ ὁ δασύπους*
20 *λαγωὸς εἰς λίνα τῶν ἀγρευόντων ἐμπεσών· οὐχ οἱ τοῦτον ἀγρεύοντες, ἀλλ'*
*αὐτὸς ἐκεῖνος σπαίρων ἐν αὐτοῖς καὶ ἀλλόμενος ἰσχυρότερον ἑαυτοῦ τὴν*
*κατάσχεσιν καὶ τὴν ἅλωσιν ἀπεργάζεται.*

*Ἄδεια δέ σοι δίδοται παρ' ἡμῶν, ἐπεὶ πτέρναν μὲν ἀπειθείας καὶ*
*ἐπαναστάσεως ἐπῆρες πρότερον καθ' ἡμῶν τῶν εὐεργετηκότων σε, τῶν*
25 *ἀπὸ κοπρίας ἀναγαγόντων σε δυστυχεστάτης πτωχείας, τῶν εἰς λιμένα*
*θεῖον καὶ οἶκον σωτηρίας εἰσαγαγόντων σε πολλῷ πόνῳ καὶ κόπῳ. οὐδὲ*
*γὰρ συγκεχώρηταί σοι παρὰ τῶν κρατούντων ἡ εἴσοδος ἐνταῦθα εἰδότων*
*τὴν δυστροπίαν σου.*

*Ἔπειτα ἐπεὶ καὶ διὰ τοῦ χαλεποῦ πτώματος τοῦ φόνου ἀπερράγης*
30 *τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας ἡμῶν καὶ παρεδόθης παρὰ τῶν ἱερῶν ἐκδίκων*
*τῷ κυρῷ Βαρθολομαίῳ τῷ πνευματικῷ πατρὶ καὶ ἀνθρώπῳ ποιοῦντι*
*δικαιοσύνην καὶ ἔλεον, ἀποκάλυψαι τούτῳ πάντα κατ' εἶδος καὶ ἐν λεπτῷ,*
*ὅσα καὶ ἡμῖν πεπραχὼς ἐξωμολογήσω, καὶ παρ' αὐτοῦ δέξασαι τὴν κατὰ*
*τοὺς ἱεροὺς κανόνας τῶν θείων πατέρων καὶ ἀποστόλων ἐπιτιμίαν τε καὶ*
35 *θεραπείαν καὶ ἐπιμέλειαν. ἤδη γὰρ ἡμεῖς, ὡς ὁρᾷς διὰ τῆσδε τῆς βραχυ-*
*τάτης ἡμῶν συλλαβῆς, τὸ σὸν ἴσθι ἀποσκευαζόμεθα κρῖμα, πολλάκις σοι*
*πρὸ τούτου δηλονότι τὸν σωτήριον λόγον ἐγκατασπείραντες καὶ μηδὲν ἀπό*
*σου ἕτερον ἢ ἀκάνθας καὶ τριβόλους ἀμησάμενοι τὰ τοῦ πυρὸς ὑπεκκαύ-*
*ματα. οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καὶ τὸν κονιορτὸν τῶν ποδῶν ἡμῶν αὐτόν, ὃν*
40 *ἀπὸ τῶν πλατείων σου νοερῶς ἐπεσπασάμεθα, ὡς μὴ πειθαρχήσασαν πόλιν,*
*τῷ νόμῳ δηλαδὴ καὶ τῷ βουλήματι τοῦ θεοῦ, ἀποτινασσόμεθά σοι εἰς*
*μαρτυρίαν τῆς ἀμειλίκτου ψυχῆς σου.*

*Εἰδέναι δέ σε καὶ τοῦτο σαφῶς βούλομαι, ὅτι ἐν σοὶ καὶ παντὶ τὸ πᾶν*
*τῆς λύσεως τῶν πεπλημμελημένων κακῶν ἤρτηται. οὐδεὶς γὰρ ἕτερός σοι,*
45 *μὴ ἀπατῶ, λῦσαι τὸν δεσμὸν τῶν ἁμαρτιῶν δύναται, σοῦ μὴ συναιρουμένου*
*τῷ βοηθῷ σου καὶ βουλομένου. βουλομένου δὲ καὶ συναιρουμένου ⟨σου⟩*
*σπουδαίως τῷ πνευματικῷ σου πατρὶ καὶ ἀναδόχῳ τὰ πάντα παραυτίκα*
*σοι καὶ πρό γε παντὸς ἄλλου λύσεως λέλυνται.*

*Καὶ πῶς; ἄκουε·*

50 *Ἐὰν πολλοῖς στεναγμοῖς τε καὶ δάκρυσι καὶ κακοπαθείαις σωματικαῖς*
*ἐκτήξῃς τὴν ἀποτεθεῖσαν παρὰ τῶν παθῶν καὶ δαιμόνων ἐν τῇ ψυχῇ σου*

21 *ἰσχυρότερον* cod, vielleicht *ἰσχυροτέραν*? 23f. vgl. Jo 13, 18 27 *συν-εχώρηταί* cod, vgl. 65 und 76 29 *ἀπεράγεις* cod 33 *δέξασθαι* cod 38 Hebr 6, 8 39ff. Lk 9, 5; 10, 11; Mt 10, 14 44 *πλημμελημένων* cod 46 *σου* fehlt im cod



*κακίαν· ἐὰν τῷ πυρὶ τῆς νηστείας καὶ μετανοίας, τοῦ πένθους καὶ τῶν*
*δακρύων πυρώσῃς σαυτὸν καὶ τοῖς σφυροκοπήμασι τῶν συνεχῶν στερνο-*
*τυπιῶν τε καὶ γονυκλισιῶν τὸν ἰὸν τῆς παρανομίας τὸν ἐπιτριβέντα σοι*
*ἀποκαθάρῃς· ἐὰν στῇς τῆς ἐπὶ τὰ χείρω κινήσεως καὶ ἐργασίας καὶ ἀπο-* 55
*ποχὴν τοῦ κακοῦ τελείαν ποιήσῃς· ἐὰν ὑποταγῇς τῷ πνευματικῷ σου πατρὶ*
*ὡς αὐτῷ τῷ Χριστῷ καὶ θεῷ καὶ πρὸς τούτοις ὑπομείνῃς θλίψεις, ὕβρεις,*
*στενοχωρίαν, δαρμούς, πεῖναν, δίψαν, ἀγρυπνίαν, ξηροκοιτίαν, ἀλουσίαν,*
*καὶ καθ' ἑκάστην θρηνῇς καὶ πενθῇς θερμῶς τὴν ἀτοπίαν τῶν ἔργων σου·*
*τηνικαῦτα ἐὰν καὶ μᾶλλον κατὰ ψυχὴν ἐπιλάμψῃ σοι τὸ φῶς τοῦ θεοῦ, τὸ* 60
*φῶς τὸ γλυκὺ τῆς ἐνθέου ζωῆς, καὶ ἡ ἐπίγνωσις ἡ θεία γενήσηταί σοι αἰτία*
*χαρᾶς πνευματικῆς, ἀγάπης, εἰρήνης, πηγάσῃ δέ σοι καὶ ἡ παράκλησις ἐν*
*καρδίᾳ τοῦ παναγίου πνεύματος βαθυτάτης ταπεινοφροσύνης διὰ γλυκυ-*
*τάτης κατανύξεως καὶ δακρύων, καὶ σχῇ ἡ ψυχή σου παρρησίαν ἐντεῦθεν*
*μετ' ἐλευθερίας πάσης πρὸς τὸν θεόν· ἴσθι ἀκριβῶς, ὅτι συγκεχώρηταί σοι* 65
*τοῦ λοιποῦ τὰ ἁμαρτήματα παρὰ τοῦ φιλανθρώπου θεοῦ, καὶ ἔσῃ συγ-*
*κεχωρημένος, κἂν μηδείς σοι τῶν ἀνθρώπων τὴν λύσιν παραδῷ. οὐ μόνον*
*δέ, ἀλλ' ἔκτοτε καὶ ἄξιος εἶ τῶν ἀχράντων καὶ ἁγίων μυστηρίων μετὰ*
*τεθαρρηκυίας μεταλαμβάνειν ψυχῆς, ὡς θεῖον φῶς καταφωτίζον σε καὶ οὐχ*
*ὡς πῦρ κατεμπιπροῦν σε τὸ θεῖον δῶρον ὑποδεχόμενος.* 70

*Ἕως δ' ἂν οὐχ ἥξῃ ἡ ψυχή σου διὰ τῶν τοιούτων περιόδων εἰς*
*τοιαύτην κατάστασιν ἐν θείῳ καὶ γαληνῷ πνεύματι, μὴ θαρρήσῃς μηδὲ*
*τολμήσῃς προσελθεῖν τῇ μεταλήψει τοῦ δώρου ἢ προσψαῦσαι τοῦ ἀχράντου*
*σώματος καὶ αἵματος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἐπείπερ ὁ θεὸς*
*ἡμῶν πῦρ καταναλίσκον ἐστίν, ὥσπερ γέγραπται καὶ ἀκήκοας. ἀλλὰ μηδ'* 75
*ἀπατηθῇς μηδὲ ὑποτοπάσῃς, ὅτι συγκεχώρηταί σοι τὰ ⟨ἁμαρτήματα⟩ πρὸ*
*τοῦ φθάσαι σε εἰς τὴν ἤδη ἀναζωγραφηθεῖσάν σοι κατάστασιν τῆς ψυχῆς,*
*κἂν ἄγγελος ἐξ οὐρανοῦ κατελθὼν μαντεύηταί σοι τὴν λύσιν τῶν ὀφλημάτων*
*καὶ τὴν συγχώρησιν. εἰρήνη σοι.*

**An den aus Starrsinn abgefallenen Kosmas. Entlassung.**

Was auch immer du gegen uns gefehlt hast, o Unseliger, an Frechheit, an Nachstellung, an Auflehnung, an Schmähung, an Unverschämtheit, an jeglichem Ungehorsam, an Diebstahl, an schlechtem und gesetzlosem Treiben und hinsichtlich des dir widerlegten (?) Zaubergesanges gegen uns von Ignatius, das möge dir Gott, der reich ist an Mitleid und Erbarmungen, der gesagt hat: „Vergebet und euch wird vergeben werden", und: „Alles was dein Bruder gegen dich (und nicht gegen Gott) sündigt, sollst du ihm vergeben", sowohl in diesem Leben als auch im zukünftigen verzeihen, ohne dich wegen solcher Sünden an dem Tage, da die Werke unseres Lebens geprüft und vergolten werden, irgendwie zur Rechenschaft zu ziehen.

53 *αὐτὸν* cod 71 *οὐχ ἥξει* cod 74f. Dt 4, 24; 9, 3; Hebr 12, 29 75 *ἐστι* cod 76 *ἁμαρτήματα* fehlt im cod 78 vgl. Gal 1, 8 79 3 Jo 15

Alles aber, was du gegen Gott gefehlt hast an schlechtem und ungesetzlichem Tun und an einem sich gegen die Erkenntnis Gottes erhebenden Denken, was du mir im einzelnen bekannt hast, das wird ganz zwischen dir und Gott auszumachen sein. Denn mir ist keine Gewalt gegeben, vor der augenfälligen Buße über deine Fehltritte dir die Fessel zu lösen, mit der du dich selbst unlöslich mit voller Macht gebunden hast. Ich glaube aber, daß es auch keinem anderen der Priester zusteht, deren Sache es ist, die Sünden zu binden und zu lösen. Denn jeder, der selbst das Böse tut, der flicht auch die Stricke der Fessel und bindet sich selbst ganz mit diesen, wie auch der rauhfüßige Hase, wenn er in das Garn der Jäger hineingeraten ist: nicht die ihn jagen, sondern er selbst bewirkt durch sein Strampeln und Springen in dem Garn stärker die eigene Fesselung und Gefangenschaft.

Verzeihung wird dir aber von unserer Seite gewährt, nachdem du die Ferse des Ungehorsams und der Auflehnung früher gegen uns deine Wohltäter erhoben hast, die wir dich aus dem Schmutz der unglücklichsten Armut herausgezogen, die wir dich in einen göttlichen Hafen und ein Haus der Rettung hineingeführt haben mit vieler Arbeit und Mühe; denn es wurde dir von den Machthabern der Eintritt daselbst nicht gestattet, da sie deinen Starrsinn kannten.

Nachdem du dann auch durch den schweren Fall des Mordes von dem Körper unserer Kirche losgerissen und von den ehrwürdigen Ekdikoi dem Herrn Bartholomäus, dem geistlichen Vater, übergeben worden bist, einem Manne, der Gerechtigkeit und Mitleid übt, enthülle diesem alles im einzelnen und genau, was immer du auch uns nach begangener Tat bekannt hast und empfange von ihm gemäß den heiligen Kanones der göttlichen Väter und Apostel die Bußstrafe sowie Heilung und Fürsorge. Wie du nämlich aus diesem unserem ganz kurzen Schreiben ersiehst, schaffen wir uns jetzt, wisse es wohl, deine Sache vom Halse, nachdem wir dir nämlich oft das heilbringende Wort eingestreut und nichts anderes als Disteln und Dornen von dir geerntet haben, Zunder für das Feuer. Nicht nur dies, sondern wir schütteln auch jenen Staub unserer Füße, den wir uns geistigerweise von deinen Straßen zugezogen haben, auf dich ab wie eine dem Gesetze und dem Willen Gottes ungehorsame Stadt, zum Zeugnisse deiner störrigen Seele.

Ich will aber, daß du auch dies genau weißt, daß von dir und jedem die gesamte Lösung der verübten Sünden abhängt. Denn kein anderer, täusche dich nicht, kann das Band der Sünden lösen, wenn du nicht mit deinem Helfer wählst und willst. Willst du aber und wählst du ernsthaft mit deinem geistlichen Vater und Beichtiger, dann ist dir alles sofort und vor der Lösung durch jeden anderen gelöst.

Und wie? Höre:

Wenn du durch viele Seufzer und Tränen und körperliche Beschwernisse die Schlechtigkeit, die von den Leidenschaften und Dämonen in deiner Seele niedergelegt ist, ausgeschmolzen hast; wenn du dich durch das Feuer des Fastens und der Reue, der Trauer und der Tränen geläutert und durch das Hämmern des beständigen Andiebrustschlagens und Kniebeugens von dem Rost der Gesetzwidrigkeit, der sich in dich eingefressen hat, gereinigt hast; wenn du von der auf das Schlechtere gerichteten Bewegung und Tätigkeit Abstand genommen und ein vollständiges Abschneiden des Bösen vollzogen hast; wenn du dich deinem geistlichen Vater untergeordnet hast wie Christo und Gott selbst und zudem Belästigungen, Verhöhnungen, Einschränkung, Schläge, Hunger,



Durst, Nachtwachen, rauhes Lager, Entbehrung des Bades ertragen und Tag für Tag die Widersinnigkeit deiner Werke bitter beweint und beklagt hast; wenn dir sodann auch das Licht Gottes mehr in der Seele aufgeleuchtet ist, das süße Licht des gotterfüllten Lebens, und die göttliche Erkenntnis dir eine Ursache geistlicher Freude, Liebe und Friedens geworden ist und dir auch im Herzen vom allheiligen Geiste der Trost tiefster Demut quillt durch süßeste Zerknirschung und Tränen und deine Seele daraus Zuversicht empfängt mit aller Freiheit Gott gegenüber, so wisse genau, daß dir fortan die Sünden von seiten des menschenliebenden Gottes vergeben sind und du im Besitze der Verzeihung sein wirst, auch wenn dir keiner der Menschen die Lösung gewährt hat. Nicht nur dies, sondern von diesem Zeitpunkte an bist du auch würdig, an den makellosen und heiligen Geheimnissen mit ermutigter Seele teilzunehmen, indem du die göttliche Gabe wie ein göttliches Licht, das dich erleuchtet, und nicht wie ein Feuer, das dich niederbrennt, empfängst.

Solange aber deine Seele nicht auf solchen Wegen in einen solchen Zustand in göttlichem und ruhigem Geiste gelangt ist, traue dir nicht zu und wage nicht, zum Empfange der Gabe hinzutreten oder das makellose Fleisch und Blut unseres Herrn Jesus Christus zu berühren, da unser Gott verzehrendes Feuer ist, wie geschrieben steht und du gehört hast. Doch täusche dich auch nicht noch vermute, deine Sünden möchten dir verziehen sein, bevor du in den dir soeben geschilderten Zustand der Seele gekommen bist, selbst wenn ein Engel vom Himmel herabkäme und dir die Lösung und die Vergebung der Schulden weissagte. Friede sei dir.

Der Verfasser des Briefes ist ein Priester (17). Er spricht gewöhnlich in der Mehrzahl, wohl im Namen einer Kommunität, die sich des in schlechtem Rufe stehenden Kosmas, als er sich in drückender Not befand, gütig angenommen und ihm trotz des anfänglichen Widerstrebens der „Machthaber“ die Aufnahme in „einen göttlichen Hafen und ein Haus der Rettung“ verschafft hatte (24 ff.). Von welcher Art dieses Rettungshaus war, ist nicht ersichtlich. Vielleicht ist der in der Überschrift erwähnte „Abfall“ als Hinweis auf ein Kloster und die Aufnahme des Kosmas in den Mönchsstand zu deuten. — Die Bemühungen seiner Wohltäter vergalt Kosmas mit schnödem Undank und Unbotmäßigkeiten aller Art (3 ff. 37 ff.). „Sünden gegen Gott“ kamen hinzu (12 ff.), und zuletzt machte er sich sogar einer Mordtat schuldig (29). Letzteres war der Anlaß zu seiner „Entlassung“. Es ist wohl die Entlassung aus der bisherigen seelsorglichen Betreuung gemeint, weil das Kapitalverbrechen des Mordes eine besondere kanonische Behandlung erforderte, vielleicht auch die Entlassung aus dem „Hause der Rettung“. Mit den schärfsten Worten sagt sich der Verfasser des Briefes im Namen derer, die den Übeltäter solange ertrugen, ganz von ihm los (35 ff.).

Zweierlei Sünden unterscheidet der Briefschreiber, Sünden „gegen uns“ (3), also gegen Menschen, und „gegen Gott“ (12). Diese Einteilung begegnet uns in altkirchlicher Zeit oft[3], und sie hatte im damaligen Bußwesen im Abend- und Morgenlande eine besondere Bedeutung. Die Sünde gegen den Nächsten bedurfte nämlich keiner kirchlichen Vergebung. Wenn der Beleidigte oder Geschädigte den Fehlenden in Liebe zurechtwies und ihm verzieh, dann hielt man — die Reue auf seiten des Sünders vorausgesetzt — weiter keine Buße für nötig, man nahm an, daß Gott die Sünde nachlasse, ohne daß die kirchliche Lösegewalt einzugreifen brauche[4]. Aus unserem Briefe ist letzteres allerdings nicht so klar ersichtlich, weil der Verfasser Priester ist und weil er die wesentlichen Worte aus dem bei den Griechen üblichen Lossprechungsgebete gebraucht: *ὁ θεὸς συγχωρήσοι σοι . . . μέλλοντι* (9, nebst der Fortsetzung bis 11). Aber da eine von Kosmas abgelegte Beichte der Sünden gegen den Nächsten nicht erwähnt wird und da nach den sonstigen Quellen diese Sünden ohne Inanspruchnahme der kirchlichen Vergebungsgewalt gelöst werden konnten, so ist auch in diesem Falle kaum anzunehmen, daß eine priesterliche Lossprechung, zumal auf brieflichem Wege beabsichtigt war. Diese Auffassung wird auch durch den Gegensatz bestätigt, in dem die beiden Sündenarten unserem Briefe zufolge gerade hinsichtlich ihrer Behandlung zueinander stehen.

Die Sünden gegen Gott sind nämlich etwas, das zwischen dem Sünder und Gott auszumachen ist (14), wobei jedoch der Priester die Aufgabe hat, das Gott zustehende Recht auf Sühne zu wahren. Vor dem Priester wird das spezielle Bekenntnis dieser Sünden abgelegt (13 f.), und er kann sie erst lösen, wenn deutlich zu erkennen ist, daß der Sünder bereut und Buße tut (15 f.). Also die Sünden gegen Gott erfordern, wie auch die übrigen Quellen der alten Zeit bezeugen, eine kirchliche Buße. — Ob es etwa auf Rechnung des Beichtsiegels zu setzen ist, daß der Briefschreiber die Sünden gegen Gott, die Kosmas ihm im einzelnen (*κατ' εἶδος*) bekannt hat, nur ganz im allgemeinen kennzeichnet (12 f.), während er dessen Sünden gegen die Bruderliebe offen angibt (3 ff.)? Seit dem 4. Jahrhundert zeigen uns einige, freilich nur vereinzelte Zeugnisse, daß auch im Morgenlande auf die Geheimhaltung der gebeichteten Sünden gedrängt wurde. Eine Synodalbestimmung zum Schutze des Beichtgeheimnisses erließ zuerst eine Synode zu Dwin in Armenien im Jahre 554[5].



Mit den angegebenen Vergehen ist das Sündenregister des Kosmas nicht erschöpft. Er hat auch einen Mord begangen. Als Sünde gegen den Tempel Gottes wurde der Mord zu den Sünden gegen Gott gerechnet, und zwar zu den allerschlimmsten. Gegenüber dieser Sünde hörte die Zuständigkeit des bisherigen Seelsorgers und Beichtvaters auf. Kosmas war der Exkommunikation verfallen, und „die Ekdikoi“ übergaben ihn dem „geistlichen Vater“, d. i. Beichtvater Bartholomäus (29 ff.). War ein Mord, wie hier anzunehmen ist, der Öffentlichkeit bekannt, so mußte er jedenfalls auch vom weltlichen Richter gesühnt werden. Wie sich die bürgerliche Strafe und die Kirchenbuße im Orient zueinander verhielten, darüber sind mir keine Nachrichten bekannt. Aus der abendländischen Praxis führt Morinus eine Reihe von Quellenzeugnissen an. Gewöhnlich folgte die Kirchenbuße dem Vollzug der bürgerlichen Strafe, bisweilen ging sie voran[6].

Der des Mordes schuldige und exkommunizierte Kosmas wurde durch „die ehrwürdigen Ekdikoi“ dem geistlichen Vater überwiesen. Entsprechend dem weltlichen Amte des Ekdikos = defensor civitatis[7] gab es seit dem 5. Jahrhundert auch ein kirchliches Amt mit dieser Amtsbezeichnung *ἔκδικος* = defensor ecclesiae. Das Konzil von Chalcedon 451 führt im 2. Kanon den Ekdikos unter den Kirchenbeamten auf, und zwar mit dem Ökonom und anderen nach den Klerikern, so daß für ihn offenbar keine Weihe für nötig erachtet wurde, während nach den Akten der Synode von Konstantinopel 536 die Ekdikoi des römischen Stuhles Kleriker waren. Der 23. Kanon von Chalcedon spricht „dem Ekdikos der heiligsten Kirche“ der Kaiserstadt das Recht zu, auswärtige Kleriker und Mönche, die sich ohne Auftrag ihres Bischofs lange dort aufhalten und sich lästig machen, aus der Stadt zu verweisen. Justinian bevollmächtigte die kirchlichen Ekdikoi, unter bestimmten Verhältnissen über eine Eheschließung eine amtliche Bescheinigung auszustellen (Novella 74 cp. 4 § 1). An der Hagia Sophia zu Konstantinopel setzte Kaiser Heraklius die Zahl der Ekdikoi auf zehn fest (Novella 2).

Wie unser Brief zeigt, hatten die Ekdikoi auch hinsichtlich der kanonischen Kirchenbuße mitzusprechen. Sie stellten fest, daß Kosmas wegen der Mordtat die Buße leisten müsse, und überwiesen ihn dem geistlichen Vater Bartholomäus, sei es, daß sie die Wahl unter mehreren hatten, sei es, daß Bartholomäus der einzige war, der von Amts wegen diese schweren Fälle zu behandeln hatte. „Geistlicher Vater“ ist seit dem 4. Jahrhundert bis heute bei den

Griechen die gewöhnlichste Bezeichnung des Beichtvaters. Dem ihm verordneten geistlichen Vater hat Kosmas alle Sünden im einzelnen und genau zu bekennen. Der Mord gilt eben als casus reservatus, so daß das vor dem bisherigen Seelsorger und vielleicht vor der Kommunität = „uns" (?) bereits abgelegte Bekenntnis (33) nicht ausreicht.

Bartholomäus wird dann nach Maßgabe der „Kanones der Väter und der Apostel" die Buße bestimmen, die Kosmas auf sich nehmen muß. Der Briefschreiber weiß die Bußwerke schon anzugeben (50 ff.). Sie sind wohl für alle kanonischen Bußen im wesentlichen die gleichen. Die Aufgabe des Beichtvaters ist es, unter gerechter und milder Berücksichtigung der Umstände die Dauer der Buße festzusetzen. Man hat früher vielfach angenommen, daß die kanonische Bußleistung im Orient aufgehört habe, als der Patriarch Nektarius 380 das Bußpriesteramt in Byzanz aufhob, oder doch daß sie nach dem trullanischen Konzil 692 erloschen sei. Aber es ist wiederholt gezeigt worden, daß auch viel spätere Jahrhunderte an dieser Bußübung mit einigen Milderungen festgehalten haben, wie z. B. noch der Patriarch Arsenius (1255—1260) die Bußkanones gegen den Kaiser Michael Paläologus angewandt hat [8].

Morinus glaubt feststellen zu können, daß die kanonische Buße zwar auferlegt, ihre Ausführung aber nicht mehr so wie in der älteren Zeit kontrolliert wurde [9]. Unser Brief läßt ebenfalls keine Kontrolle erkennen. Die Mahnung an Kosmas, sich dem geistlichen Vater wie Christus und Gott selbst zu unterwerfen (56 f.), ist wohl von der bloßen Bereitwilligkeit, die von Bartholomäus zu bestimmende Buße anzunehmen, zu verstehen. Gegen die kirchliche Kontrolle spricht, daß mit der kanonischen Buße die Versagung der hl. Kommunion verbunden war, unser Briefschreiber aber erklärt, Kosmas könne nach eigenem Urteil, bevor irgendein Mensch ihn von den Sünden gelöst habe, an der hl. Kommunion teilnehmen, falls er in seiner Seele gewisse Zeichen wahrnehme. Stände die Verrichtung der Buße unter kirchlicher Aufsicht, so würde der Büßer zum Empfange der hl. Eucharistie doch wohl einer besonderen Erlaubnis bedürfen.

An welchen Zeichen in seinem Innern kann der Büßer erkennen, daß er des Kommunionempfanges wieder würdig ist? Voraussetzung ist unserem Briefe zufolge die eifrige Übung der auferlegten Bußwerke. Sie tilgen die Bosheit in der Seele, läutern sie wie im Feuer, entfernen den Rest der Gesetzwidrigkeit (50 ff.). Dann aber leuchtet das Licht Gottes in seiner Seele auf, das süße



Licht des gotterfüllten Lebens. Geistliche Freude, Liebe und Friede, der Trost des Hl. Geistes quillen in ihm auf, Gebetszuversicht mit aller Freiheit gegen Gott erfüllen ihn. Zeigen sich diese Wirkungen, so darf der Büßer sicher sein, daß Gott ihm verziehen hat, und daß er des Empfanges der makellosen Geheimnisse würdig ist, ohne daß ihn ein Mensch von den Sünden gelöst hat. Solange jedoch jener glückliche Seelenzustand noch nicht eingetreten ist, sind ihm die Sünden nicht vergeben, selbst wenn ein Engel vom Himmel ihm deren Lösung verkündigte, und es wäre eine verhängnisvolle Verwegenheit, so zum Empfange der himmlischen Gabe hinzutreten (60 ff.).

Wie Morinus annimmt, fand bei der kanonischen Buße in der griechischen Kirche die Lösung von den Sünden sogleich nach der Beichte statt und später am Ende der Bußleistung eine zweite Lossprechung, durch die die Exkommunikation aufgehoben und das Kommunionrecht wiederhergestellt wurde. Diese zweite Lossprechung gab der ersten die Vollendung [10]. Unser Text spricht jedoch nur von einer Lösung der Sünden, und diese fand nicht gleich nach der Beichte, sondern erst nach dem Ablauf der Bußzeit statt. Der Verfasser tritt aber entschieden dafür ein, daß der Büßer die kirchliche Lösung nicht abzuwarten brauche, um zur hl. Kommunion zu gehen. Wenn er während der gewissenhaften Bußleistung die oben erwähnten Zeichen der göttlichen Vergebung in sich wahrnehme, so dürfe er sich zuversichtlich für rein erachten und die heiligen Geheimnisse empfangen. Solange er aber jene Zeichen nicht wahrnehme, nütze ihm keine Lossprechung. Der Grundgedanke ist richtig: Ohne wahre Reue ist die Lossprechung kraftlos, hingegen sind durch vollkommene Reue auch schon vor der priesterlichen Absolution die schweren Sünden getilgt. Der Briefschreiber will die kirchliche Lösung nicht ausschalten. Aber das Bedenkliche liegt darin, daß er das Urteil über die erfolgte Vergebung der Sünden dem Büßer allein überläßt, obwohl die Zeichen, nach denen er urteilen soll, der rein innerlichen Erfahrung angehören und der Selbsttäuschung nur zu sehr Raum geben.

Unser Brief gewährt also in den Grenzen, die durch den vorliegenden Einzelfall gegeben waren, gute Einblicke in das Bußwesen der griechischen Kirche. Bedauerlich ist es, daß der Verfasser unbekannt bleibt und auch die drei von ihm genannten Persönlichkeiten Kosmas, Ignatius und Bartholomäus sich nicht haben feststellen lassen. Nicht einmal die Abfassungszeit des Briefes

läßt sich einigermaßen genau angeben. Als untere Grenze ist wegen des Alters der Handschrift das 12. Jahrhundert zu bezeichnen. Der Brief selbst enthält aber einige Angaben, die eine Zeitbestimmung in weiteren Grenzen nahelegen können. Man darf jedoch nur mit allem Vorbehalte von ihnen Gebrauch machen, da etwaige neue Funde oder Nachweise die Schlußfolgerungen umzustürzen vermögen.

Die in den ersten Jahrhunderten vielfach übliche unterschiedliche Behandlung der Sünden gegen Gott und gegen den Nächsten, die in unserem Briefe stark hervortritt, scheint nach und nach verschwunden zu sein. Das letzte mir bekannte Zeugnis findet sich in den Fragen und Antworten, die unter dem Namen des Anastasius Sinaites († nach 700) überliefert sind [11]. Möglicherweise sind einzelne dieser Fragen und Antworten später eingeschaltet worden, doch ist das Werk im allgemeinen als echt anzusehen. Demnach dürfte es sich empfehlen, in der Datierung des Briefes nicht weit über das 8. Jahrhundert hinabzugehen.

Der Briefschreiber gebraucht für den Beichtvater auch den Namen *ὁ ἀνάδοχος*, der vom Beichthören hergenommen ist. In der jüngeren theologischen Sprache heißt beichthören *δέχεσθαι* oder *ἀναδέχεσθαι τοὺς λογισμούς*. Wendungen wie *ἡ τῶν λογισμῶν ἀναδοχή*, *ἀνάδοχος τῶν λογισμῶν* und einfach *ἀνάδοχος* sind gebräuchlich [12]. *Ἀνάδοχος* = Beichtvater kommt meines Wissens zuerst bei Theodor von Studion († 826) vor [13]. Deshalb ist unser Brief wohl nicht vor dessen Lebenszeit anzusetzen.

Wie in unserem Briefe, so wurde auch sonst bei den Griechen oft die Frage erörtert, woran der Büßer erkennen kann, daß er wieder im Gnadenstande ist. Hörmann hat eine Reihe von Zeugnissen aus der an charismatischen Erscheinungen so reichen Blütezeit des ägyptischen Mönchtums vom 4. bis zum 7. Jahrhundert zusammengestellt, die uns lehren, in welchem Maße jene Zeit danach verlangte, in Sachen der Sündenvergebung durch außerordentliche Zeichen zu vertrauensvoller Gewißheit (Plerophorie) geführt zu werden [14]. Viele reuige Sünder begaben sich in die Wüste zu einem „geistlichen Vater“, der im Rufe charismatischer Begabung stand, um durch ihn auf einem Offenbarungswege die Gewißheit der göttlichen Verzeihung zu erhalten. Bisweilen wird dem Büßer selbst innerlich die Offenbarung zuteil, meistens erteilt ihm der „geistliche Vater“ oder „einer der Greise“ die Plerophorie auf Grund übernatürlicher Erleuchtung. Von solch außerordentlicher Vergewisserung äußert unser Bußbrief nichts. Die Zeichen, die er angibt,



bleiben auf der Linie der psychologischen Selbstbeurteilung. So hatte schon Cassian [15] gesagt, und andere Lehrer betonten es gleichfalls, das Bewußtsein, sich ganz von der Sünde losgerissen zu haben, sei das Kennzeichen der erlangten Vergebung [16]. Quaestio 106 des Anastasius Sinaites legt besonderes Gewicht auf die Parrhesia, die Zuversicht und innere Freiheit im Gebete, auf die Liebe und dauernde Freude, das Frohlocken der Seele [17]. Ähnlich auch unser Text. Geistliche Freude, Liebe und Friede der Seele, Freimut und Zuversicht vor Gott sind dem Verfasser eine Gewähr, daß Gott die Sünden verziehen habe. Aber noch ein anderes Kennzeichen gibt er an, das Anastasius nicht erwähnt, und er stellt es an die Spitze: „Das Licht Gottes“ muß in der Seele leuchten, „das süße Licht des gotterfüllten Lebens und der göttlichen Erkenntnis“; und dieses Licht und diese Gnosis sind in Verbindung mit den ernsten Bußübungen die Ursache jenes Friedens, der Liebe und Freude in der Seele (60 ff.). Hier wird man unwillkürlich an Gedanken Symeons, des „neuen Theologen“ († 1041/42) erinnert, der als der Begründer der „Lichttheologie“ gilt. Holl gibt dessen Auffassung kurz so wieder: „Das Schauen des Lichts, der deutlich verspürte Empfang des Hl. Geistes geben die Gewißheit, daß man bei Gott in Gnaden stehe und darum auch für andere eintreten könne“ [18]. Symeon sagt von einem solchen: „Er wird von der Fessel der Sünden gelöst und löst andere“ [19]. Und doch müssen wir urteilen, daß unser Anonymus nicht unter dem Einflusse Symeons steht. Er weicht in wesentlichen Stücken von ihm ab, indem er erstens keineswegs wie Symeon jedem, dem das göttliche Licht zuteil wird, die Befugnis, von den Sünden zu lösen, zuerkennt, vielmehr die Lösegewalt den Priestern vorbehält (17 f.), und zweitens auch nicht wie Symeon von einer wunderbaren Lichterscheinung spricht, von der äußeren Wahrnehmung eines Lichtes von unsagbarem Glanze und unendlicher Ausdehnung, das sodann plötzlich spürbar in den Schauenden eintrete und ihn erfülle [20]. Was unser Brief über das göttliche Licht in der Seele enthält, beschränkt sich auf Gedanken, die anschließend an die biblische Offenbarung (2 Kor 4, 4. 6; Eph 1, 17 f.; 5, 14; Hebr 6, 4) schon der älteren griechischen Theologie sehr geläufig sind, wonach die Seele in der Gottebenbildlichkeit, in der sie ursprünglich erschaffen und die ihr in der Taufe (= *φωτισμός*) wiedergeschenkt worden ist, ein Abbild des wahren Lichtes ist, das durch seine Ähnlichkeit mit der Urschönheit erstrahlt, so daß in dem Spiegel der reinen Seele die Gottheit uns erkennbar wird. Durch die Sünde wird dieses leuchtende Bild von tiefer Nacht be-

deckt. Aber wahre Buße reinigt die Seele, so daß das herrliche Licht wieder in vollem Glanze in ihr leuchtet[21].

Die Äußerungen über das göttliche Licht in der Seele verlangen also nicht, daß wir den Brief erst in die Zeit Symeons verlegen. Mutmaßend möchte ich ihn aus den vorhin angeführten Gründen dem 9. Jahrhundert zuschreiben. Ungewiß bleibt auch der Entstehungsort. Doch ist an eine größere Stadt zu denken, weil von den Ekdikoi in der Mehrzahl gesprochen wird (30).

### Anmerkungen.

[1] K. Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum, Leipzig 1898. — J. Hörmann, Untersuchungen zur griechischen Laienbeicht, Donauwörth 1913.

[2] Zur Beschreibung des Kodex vgl. die Kataloge der Wiener griechischen Handschriften von Nessel (pars V S. 20 ff.) oder Lambeck (lib. VII Sp. 435 ff.; ed. Kollar Sp. 917 ff.) sowie meine Schrift: Die origenistischen Streitigkeiten, Münster 1899, 89.

[3] Tertullian De pud. 2. 15. 21; Cyprian Epist. 11, 2; De lapsis 17; Origenes De orat. 28, 8; In Levit. hom. 8, 10; Didaskalia II, 83, 7; Ephräm In 1 Sam. 2, 25 (Opp. Syr. I 337 D); Chrysostomus In Matth. hom. 50, 2; Augustinus Sermo 82, 3, 3 ff.; 278, 6 ff.; Anastasius Sin. Quaest. 63.

[4] Hörmann a. a. O. 131 ff.; B. Poschmann, Kirchenbuße und correptio secreta bei Augustinus, Braunsberg 1923, 48 ff.

[5] B. Kurtscheid, Das Beichtsiegel in seiner geschichtlichen Entwicklung, Freiburg 1912, 24 ff.

[6] I. Morinus, Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti poenitentiae 13 primis seculis in Ecclesia occidentali et huc usque in orientali observata, Paris 1651, 449 f.

[7] Vgl. etwa Art. „Ekdikos" von Brandis in: Pauly-Wissowa, Realenzyklopädie. 10. Halbbd. (1905) 2161.

[8] Nicephorus Gregoras, Byzant. hist. IV, 4, 2.

[9] Morinus 433.

[10] Morinus 423 ff.

[11] Quaestio 63, Migne P. gr. 89, 653 ff.

[12] K. Rhallis, *Περὶ τῶν μυστηρίων τῆς μετανοίας καὶ τοῦ εὐχελαίου*, Athen 1905, 20 ff.

[13] Quaest. 3, Migne P. gr. 99, 1732 D.

[14] Hörmann 211 f.

[15] Collat. 20, 5, Migne P. l. 49, 1154 A.

[16] Hörmann, 212 f.

[17] Migne P. gr. 89, 760 BC.

[18] Holl 133.

[19] Holl 134.

[20] Holl 133 f.; vgl. 29 ff.

[21] Z. B. Theophilus Ad Autol. I, 2; Origenes In Gen. hom. 13, 4; Gregor von Nyssa In Cant. hom. 2 (P. gr. 44, 793 B. D); De beatit. 6 (1269 B. 1272 A ff.); Makarius Hom. 1, 9 f.; 7, 5 f.; 46, 5 f.; in späterer Zeit etwa Theodor von Studion Epist. 9. 102.



# Die Stuttgarter Handschrift des ungedruckten Ethikkommentars Alberts des Großen.

Von Martin Grabmann.

H. Lauer[1] erwähnt am Anfang seiner Darstellung der Moraltheologie Alberts des Großen als Werke, in welchen der größte deutsche Denker des Mittelalters die Lehre vom sittlichen Leben behandelt, den Sentenzenkommentar, die Summa de creaturis, die Summa theologiae, die Kommentare zum Matthäus- und Lukasevangelium, das homiletische Werk De muliere forti, die Schrift „Paradisus animae", das Büchlein De adhaerendo Deo (das allerdings nicht Albert gehört) und den Kommentar zur nikomachischen Ethik. Letzterem legt Lauer keine sonderliche Bedeutung bei: „Die Erklärung der nikomachischen Ethik des Aristoteles gibt durchgehends nur die Ansichten des Aristoteles wieder; nur hie und da erwähnt Albert auch seine eigene Auffassung. Für die Darlegung der Sittenlehre Alberts hat sie nur geringen Wert."

Seit Erscheinen des Werkes von H. Lauer hat sich durch die Ergebnisse der handschriftlichen Forschung der Kreis besonders auch der ethischen Schriften Alberts ganz wesentlich erweitert. Ich konnte drei ungedruckte Teile der Summa de creaturis, darunter in einer stattlichen Anzahl von Handschriften ein Werk De bono sive de virtutibus, eine großangelegte systematische Ethik, die fast ein Vierteljahrhundert vor der Secunda des hl. Thomas geschrieben ist, feststellen[2]. Über einen in zwei Münchener Handschriften erhaltenen kürzeren „Tractatus de natura boni" Alberts verdanken wir P. Pelster eine eindringende Untersuchung[3]. Reiches ethisches Material, namentlich über den Begriff des Guten, ist in dem großen ungedruckten Kommentar zu der Schrift De divinis nominibus des Pseudo-Areopagiten geborgen[4]. Einer Untersuchung bedarf noch ein kleiner „Tractatus de virtutibus et vitiis secundum Albertum" im Cod. Q. 119 der Stadtbibliothek zu Erfurt. Von ganz besonderem Wert aber ist die Entdeckung eines zweiten großen, bisher unbekannten und ungedruckten Ethikkommentars und kürzerer Quä-

stionen Alberts zur nikomachischen Ethik. Ich will im folgenden eine Ergänzung zu diesem wertvollen Funde von Prälat Dr. A. Pelzer geben, indem ich eine weitere und sehr wichtige Handschrift des ungedruckten großen Ethikkommentars Alberts zum erstenmal zum Gegenstand der Untersuchung mache.

Unter den so überaus wertvollen Funden, die wir dem Forscherglück und dem Forscherblick von Prälat Dr. A. Pelzer zu verdanken haben, nimmt die Entdeckung ungedruckter Ethikkommentare Alberts des Großen eine hervorragende Stelle ein. Der hochverdiente Bibliothekar an der Vaticana hat über diesen Fund mit der ihm eigenen Gründlichkeit und alle Momente ins Auge fassenden Umsicht berichtet in der Abhandlung: „Le cours inédit d'Albert le Grand sur la Morale à Nicomaque recueilli et rédigé par S. Thomas d'Aquin" [5]. Wir besitzen wohl Mitteilungen aus dem Mittelalter, welche von einer mehrfachen Erklärung der nikomachischen Ethik durch Albertus Magnus reden, ja sogar auf eine diesbezügliche Redaktionsarbeit des hl. Thomas hinweisen, aber diese Mitteilungen waren so wenig ins wissenschaftliche Bewußtsein getreten, daß ich, als ich vor bald 30 Jahren im Cod. Vat. lat. 722 auf die Notiz stieß: „Questiones fratris Alberti ordinis predicatorum quas collegit frater Thomas de Aquino" über den wirklichen Charakter dieses Werkes zu keiner Klarheit gelangte. Ich hatte allerdings damals keine nähere Veranlassung, diesen Kodex einer eingehenden Prüfung zu unterziehen.

Mons. A. Pelzer stellt die einschlägigen mittelalterlichen Berichte übersichtlich zusammen. An erster und wichtigster Stelle steht der Bericht des Wilhelm von Thocco in seiner Thomasvita: „Posthac autem praedictus Magister Albertus cum librum Ethicorum cum quaestionibus legeret, frater Thomas Magistri lecturam studiose collegit et redegit in scriptis, opus stilo disertum subtilitate profundum, sicut a fonte tanti Doctoris haurire potuit, qui in scientia omnem hominem in sui temporis aetate praecessit." Hier ist vor allem neben der Feststellung des Anteils des hl. Thomas die Bemerkung beachtenswert, daß Albert d. Gr. Vorlesungen über die nikomachische Ethik „cum quaestionibus" hielt. Denn damit ist der gedruckte Ethikkommentar Alberts, der in seiner ganzen Methode und Struktur nicht als lectura cum quaestionibus angesprochen werden kann, aus dem Gesichtskreis dieses Berichtes Wilhelms von Thocco ausgeschieden. Der Stamser Katalog führt drei verschiedene Ethikerklärungen Alberts auf: „Super libros ethicorum: per modum scripti et commenti. Super politicam et



rhetoricam. Super libros Ethicorum quaestiones." Im 14. Jahrhundert bringt der Dominikaner Raynerius a Pisis in seiner 1333 begonnenen Pantheologia, einer alphabetischen, vornehmlich moraltheologischen Summa, ein Zitat aus der von Wilhelm von Thocco erwähnten lectura cum quaestionibus Alberts zur nikomachischen Ethik: „In Ethycorum scripto quod recollegit beatus Thomas audiens ab Alberto in quadam questione ibidem utrum gravior sit incontinentia ire quam incontinentie concupiscentie in solutione argumentorum." Am Ausgang des Mittelalters im Jahre 1486 oder 1487 schreibt der Dominikaner Petrus de Prussia in seiner Albertusbiographie: „Scripsit etiam Albertus . . . super libros Ethicorum dupliciter, scilicet per modum commenti et per modum scripti v. h. (= vidi hoc) . . . Item exposuit ad litteram omnes libros moralis philosophiae Aristotelis."

Pelzer gibt eine Übersicht über die Literatur, die seit der Abhandlung von Vacant über die lateinischen Ethikübersetzungen aus dem Jahre 1885 sich auch mit den Ethikkommentaren Alberts d. Gr. befaßt hat. Da nur der gedruckte mit den Worten: „Cum omnis scientia sit de bono" beginnende Kommentar Alberts d. Gr. zur Verfügung stand, ist es verständlich, daß die Ansichten über den Sinn und die Tragweite dieser mittelalterlichen Berichte über mehrere Ethikauslegungen des Doctor universalis auseinandergingen.

Volle Klarheit ist nun in diesen Fragen durch die so überaus wertvollen Funde und Feststellungen von Monsignore A. Pelzer geschaffen worden. Er hat in drei Handschriften die von Wilhelm von Thocco erwähnte lectura cum quaestionibus Alberts über die nikomachische Ethik festgestellt und außerdem noch in einer Handschrift kürzere Quästionen desselben zur gleichen aristotelischen Schrift aufgefunden, so daß wir neben dem gedruckten Ethikkommentar noch zwei Ethikerklärungen aus der Feder des großen deutschen Scholastikers besitzen und dadurch die Angaben des Stamser Kataloges eine Bestätigung finden.

Die erste der drei Handschriften, in welchen A. Pelzer die von Thomas von Aquin redigierte lectura cum quaestionibus entdeckt hat, ist Cod. Vat. lat. 722, eine vielleicht noch dem 13. Jahrhundert angehörige Handschrift, welche von fol. $1^r$—$205^r$ dieses Werk umfaßt. Auf fol. $209^r$—$211^r$ sind die Überschriften von 502 quaestiones, welche im Kommentar zu den Büchern I—VIII stehen. An der Spitze dieses Quästionenverzeichnisses ist in roter Schrift die Bemerkung angebracht: „iste sunt questiones fratris alberti

ordinis predicatorum quas collegit ffrater tomas de aquino sunt hic posite, non (*sic*) capitulo quodam ut facilius inveniat lector, et sunt tales quales sciunt ut ita dicam conficere auctores ipsarum. et sunt in universo que super libros ethicorum aristtotilis patris et principis phisicorum (*sic*) fuerunt determinate.“ Durch diese Notiz ist ganz unzweideutig erkennbar, daß wir hier die von Wilhelm von Thocco erwähnte lectura cum quaestionibus vor uns haben.

Die zweite Handschrift ist Cod. 510 (388) des Gonville and Cajus College in Cambridge, eine möglicherweise noch dem 13. Jahrhundert angehörige Handschrift, welche auf 156 Blättern diesen Ethikkommentar Alberts enthält. Die Stichworte des aristotelischen Textes, an die sich die expositio anschließt, sind, wie dies auch in der vatikanischen Handschrift der Fall ist, unterstrichen, am Rand sind die Titelschriften der einzelnen Quaestiones, die Albert an seine divisio et expositio textus anfügt, verzeichnet.

Die dritte Handschrift ist Cod. 129 der an wertvollen scholastischen Handschriften reichen Bibliothek des Dominikanerklosters in Wien. Diese dem 13. oder 14. Jahrhundert angehörige Handschrift enthält auf 256 Blätern diesen Ethikkommentar Alberts: „Super Ethycum secundum Albertum.“ Die Quästionen sind hier teilweise mit Titeln versehen, die aristotelischen Stichworte wie in den beiden anderen Kodizes unterstrichen. Diese Handschrift, welche seit 1458 im Besitz des Wiener Dominikanerklosters ist, ist auch in dem von Th. Gottlieb herausgegebenen Katalog der Wiener Dominikanerbibliothek aus dem Jahre 1513 aufgeführt: Albertus Magnus super ethicorum, incipit: Ptholemeus. Das Initium des Werkes lautet ja: Ptolemeus in Almagesto: disciplina hominis sui intellectus socius est et apud homines intercessor. Circa moralem scientiam hic tria tanguntur: materia, finis, utilitas.

Das dritte Werk, das Albert der Große über die nikomachische Ethik geschrieben hat, kürzere Ethikquästionen, hat Prälat Pelzer im Jahre 1920 im Cod. 1236 der Bibliothek von Troyes, einer aus Clairvaux stammenden Handschrift des 13. Jahrhunderts, aufgefunden. Diese Ethikquästionen finden sich von fol. 211r—231v und tragen die Überschrift: „Questiones fratris alberti super librum ethicorum.“ Das Initium lautet: „Circa primum capitulum primo queruntur quedam generalia, deinde quedam litteralia. De primo queruntur quinque primo de moralis scientie possibilitate secundo de unitate tertio de triplici causalitate, scilicet de materiali finali formali.“ Das Werk bricht vor Schluß des 3. Buches unvollendet ab. Eine zweite Handschrift dieses Werkes Cod. 167 der Univer-



sitätsbibliothek zu Löwen ist bei dem Brande vom 25. auf 26. August 1914 vernichtet worden. Pelzer hebt hervor, daß diese Quästionen, wenn sie auch ein Auszug aus der in den drei obengenannten Handschriften erhaltenen lectura cum quaestionibus sind, doch namentlich deshalb von besonderer Bedeutung sind, weil sie die richtige Herstellung des Textes, an welchen die drei Handschriften — der Kodex von Cambridge bietet das beste, die vatikanische Handschrift das am wenigsten gute Textbild — fehler- und lückenhaft sind, ermöglichen.

Ich habe diese Forschungsergebnisse und Feststellungen von Pelzer ausführlicher dargelegt, um für die Beurteilung eines vierten Kodex der lectura cum quaestionibus Alberts, den ich vor einigen Jahren in der Landesbibliothek zu Stuttgart vorgefunden habe, den nötigen Rahmen zu gewinnen. Ich wollte zugleich diese ungemein ergebnisreiche und methodische Abhandlung Pelzers, auf deren weitere literargeschichtliche Darlegungen ich hier in dem mir zugewiesenen Raum nicht eingehen kann, wieder in Erinnerung bringen.

Cod. H. B. X, 15 der Landesbibliothek zu Stuttgart ist eine Pergamenthandschrift des späten 13. Jahrhunderts mit 299 Blättern (24 × 35 cm). Die Handschrift ist in Frankreich geschrieben und dürfte dem letzten Viertel des 13. Jahrhunderts entstammen. Die Schrift ist zweikolumnig. Im ersten Teil, der den ungedruckten Ethikkommentar Alberts enthält (fol. 1r—180v), umfaßt die Kolumne 55 Zeilen, in dem übrigen Teile, der auch von einer anderen, aber gleichzeitigen Hand stammt, 52 Zeilen. Auf der Innenseite des vorderen Deckels ist von einer jüngeren Hand der Inhalt kurz angegeben:

Sententia Alberti M. super 10 Lib. Ethicorum. a
Summa Alberti M. super 4 Libros Metheororum. b
Tractatus de longitudine et brevitate vitae. c

Auf fol. 1r steht oben von einer Hand des ausgehenden 13. Jahrhunderts: „Sancti Spiritus assit nobis gratia. Sententia Alberti super librum ethicorum. Liber primus.“ Der Titel „Sententia Alberti super librum Ethicorum“ ist darunter von einer jüngeren Hand wiederholt. Daneben ist der Bibliothekvermerk: Monasterii Weingartensis 1628 angebracht. K. Loeffler gibt seinem Buche über die Handschriften des Klosters Weingarten von unserem Kodex folgende Beschreibung[6]: „K 4 fol = Stuttgart H. B. X, 15 saec. XIV. 1628. Alberti Magni commentarius in Aristotelis ethicorum ad Nicomachum libros X; eiusdem summa super Aristotelis libros X

de meteoris; magistri Jacobi de Duaco reportatio sive sententia super idem; sententia sive quaestiones super librum de longitudine et brevitate vite sive tractatum II. libri Aristotelis de vita et morte." Diese Beschreibung ist dem Katalog, welchen der Bibliothekar P. Johann Albert Bommer († 1785) von den Handschriften des Klosters Weingarten angefertigt hat, entnommen. Der Bibliotheksvermerk Monasterii Weingartensis 1628 führt sich darauf zurück, daß in diesem Jahre Abt Franz Dietrich (1627—1637) eine Bestandaufnahme sämtlicher Handschriften der Klosterbibliothek vornehmen ließ. Nach der Säkularisation kam unser Kodex mit vielen anderen Weingartner Handschriften auf schicksalsreichen Umwegen, die K. Loeffler beschrieben hat, in die Königliche Handbibliothek zu Stuttgart und ist von hier im Jahre 1901 an die Landesbibliothek Stuttgart abgetreten worden.

Um nun zur inhaltlichen Beschreibung des Kodex überzugehen, so wird der größere Teil desselben (fol. 1r—180v) durch die lectura cum quaestionibus Alberts zur nikomachischen Ethik ausgefüllt. Das Werk, das fol. 1r mit dem oben angegebenen Initium: Ptolemeus in almagesto beginnt, ist am Anfang als sententia Alberti, am Schluß als opus alberti super librum ethicorum bezeichnet: „Incipit sententia fratris alberti ordinis fratrum predicatorum super librum ethicorum. Explicit opus fratris alberti ordinis predicatorum super ethic(orum) libri decem aristotilis. Deo gratias." In der ungemein deutlich und sorgfältig geschriebenen und durchkorrigierten Handschrift sind die Stichworte des aristotelischen Textes unterstrichen und sind am Rand die Überschriften der an die Aristoteleserklärung sich anschließenden Quaestiones vermerkt. Ein sehr beachtenswertes Charakteristikum dieses Teiles der Handschrift sind die sorgfältig am Rand vermerkten p e c i a e. Auf fol. 1r oben links begegnet uns von gleichzeitiger Hand in etwas blasser Schrift die Notiz: „magnam pecia secunda incipit." Dem Wort „magnam" entspricht in der ersten Zeile der ersten Kolumne: „magnam ponit tullius in primo rhetorice." Auf fol. 4v unten rechts begegnet uns die Notiz: „Nullam harum. pecia III." Dem Worte „harum" entspricht in der letzten Zeile der zweiten Kolumne von fol. 4v: „secundum nullam harum vivit." In dieser Weise ist die genaue Angabe der Petien durch diesen ganzen Teil der Handschrift durchgeführt. Die letzte derartige Notiz ist auf fol. 179r links angebracht: „si non habeat LXXXXII pecia." Eine Petie umfaßt hier durchschnittlich zwei doppelkolumnige Blätter, wobei die Kolumne 55 Zeilen zählt. Ich



werde auf diese Petien als Anhaltspunkte für die Bewertung der Handschrift zurückkommen. Ich muß zuvor die inhaltliche Beschreibung des Kodex zu Ende führen.

An den ungedruckten Ethikkommentar Alberts des Großen reiht sich (fol. 181r—275r) Alberts Kommentar zu den Meteorologica. In blasser Schrift des späten 13. Jahrhunderts steht fol. 181r oben der Titel: „Summa secundum Albertum super Metheororum." Das Initium lautet: „In scientia naturali corpus mobile subiectum est ut dictum est multotiens." Das Werk schließt fol. 275r: „Explicit liber metheororum secundum Albertum Alamannum." Die Bezeichnung Alberts d. Gr. als Albertus Alamannus ist mir bisher in Handschriften nicht begegnet, wohl aber sehr häufig die Bezeichnung Albertus Theutonicus, wie er sich ja selber in einer Unterschrift vom 15. Mai 1248 als Professor der Universität Paris genannt hat[7].

Auf fol. 277r beginnt ein neues Werk, das oben rechts von gleichzeitiger Hand genauer bestimmt ist: „Hac est reportatio super quartum metheororum a magistro Jacobo de duaco." Das Initium lautet: „Sicut vult Philosophus X° Moralium finis ultimus hominis et eius felicitas et vita beatissima in speculatione divinorum et a materia separatorum precipue consistit." Das Werk schließt fol. 293v „. . . et in hoc terminatur summa quarti metheororum." Die biographischen Daten des Jakob von Donai, über welchen B. Hauréau kurz gehandelt hat, sind leider nicht näher untersucht[8]. Wir dürfen seine Wirksamkeit an der Pariser Artistenfakultät noch in die letzten Dezennien des 13. Jahrhunderts verlegen und ihn mit Hauréau gleichzeitig mit Petrus von Alvernia und Ägidius von Rom ansetzen. Er gehört mit Petrus von Alvernia und den ein wenig später wirkenden Aristoteles-Kommentatoren Radulfus Brito und Simon von Faversham zu jenen Vertretern der Artistenfakultät, die sich dem averroistischen Einfluß entzogen haben und einen Aristotelismus in der Richtung Alberts und des hl. Thomas von Aquin vertraten. In Handschriften sind eine Reihe von ausführlichen gut durchgearbeiteten Aristoteleskommentaren von ihm erhalten. So enthalten Cod. lat. 14698 der Bibliothèque nationale zu Paris von ihm einen Kommentar zu De anima, Cod. lat. 14714 der gleichen Bibliothek und Cod. 513 der Bibliothek zu Brügge einen Kommentar zu De longitudine et brevitate vitae, Cod. lat. 14721 einen Kommentar zu den Analytica priora. Das letztere Werk findet sich zusammen mit dem Topikkommentar des Boetius von Dacien auch im Cod. 380 der Universitätsbibliothek zu Erlangen[9]. Ich werde in einer zusammen-

fassenden Darstellung über die Philosophie der Artistenfakultät auch auf Jakob von Donai zurückkommen. Ich möchte hier nur hervorheben, daß der in unserer Handschrift stehende Kommentar zum 4. Buch eine Reportatio ist und deshalb auch die Verlegung der Handschrift noch ins 13. Jahrhundert, eben in die Zeit, da Jakob von Donai in Paris gelehrt hat, bestätigt.

Das nächste und letzte Stück (fol. 293ᵛ—299ʳ) der Stuttgarter Handschrift ist anonym. Wir haben hier einen in Quästionenform gefaßten Kommentar zu De longitudine et brevitate vitae vor uns, der fol. 293ᵛ also beginnt: „Sicut dicit Philosophus ultimo capitulo primi libri de partibus animalium substantiarum quecumque natura constant." Das Werk schließt fol. 299ʳ: „Explicit summa et questiones super librum de longitudine et brevitate vite." Im Cod. lat. 14714 der Bibliothèque nationale befindet sich das gleiche Werk, und es ist daselbst auch der Verfasser angegeben: „Expliciunt questiones et summa super librum de longitudine et brevitate vite a magistro Jocobo de Duaxo."

Um noch ein Wort über den Wert und die Bedeutung dieses Kodex anzufügen, so haben wir eine sehr deutlich und sorgfältig geschriebene Handschrift vor uns. Namentlich der für uns zunächst in Betracht kommende Teil, der den Ethikkommentar Alberts umschließt, ist sorgfältig korrigiert. Die Handschrift wird im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts wahrscheinlich in Paris geschrieben sein. Der Wert der Handschrift als Textzeugen für Alberts ungedruckten Ethikkommentar wird wesentlich erhöht durch die Petienvermerke. Wir sind jetzt über die Petien durch die Forschungen von J. Destrez und der Herausgeber der Editio Leonina, der Werke des hl. Thomas (P. Constantius Suermondt, P. Clemens Suermondt und P. Petrus Makey) auf Grund eines reichen handschriftlichen Beobachtungsmaterials gut unterrichtet[10]. Die Petien waren speziell an der Universität Paris abgegrenzte Stücke oder Teilchen einer Abschrift eines besonders autorisierten Kodex, sie mußten beim stationarius der Universität entlehnt werden, um sich davon Abschriften zu besorgen. Es ergab sich dadurch von selbst, daß auch diese Abschriften, an deren Rand dann zur Kontrolle der jeweilige Beginn der Petien notiert wurden, Gegenstand strengerer Überprüfung gewesen sind. Es wurden ja auch über die Handhabung der Petien besondere Statuten erlassen. Die Herausgeber der Editio Leonina geben hierüber nähere Mitteilungen und ziehen daraus diese Folgerung[11]: „Ex hiis aliisque statutis vetamur putare petiam fuisse tantummodo mensurae notam . . . Erat verius libel-



lus singularis et separatus, certae magnitudinis, ut mensuraret pretium stationarii debitum pro accomodatione et scriptoribus pro transumptione exemplarium. Erat praeterea mensura eo sensu, quod textus in petia scriptus summa cura a corruptione per petiariorum moderamen defendebatur." An einer anderen Stelle[12] heben die Herausgeber der Editio Leonina als die zwei Hauptvorteile der Petieneinrichtung die „celeritas multiplicationis" und die „puritas textus" hervor. Da sonach die Petieneinrichtung Garantien für die Reinheit und Zuverlässigkeit des Textes gibt, deshalb dürfte der Stuttgarter Handschrift gegenüber den drei anderen von A. Pelzer aufgefundenen und beschriebenen Kodizes, welche die Petienzählung nicht haben und wohl auch mehr oder minder jünger sind, ein unbestreitbarer Vorzug zuzuerkennen sein. Zudem ist der Stuttgarter Kodex auch sehr deutlich geschrieben und sorgfältig korrigiert. Für die so überaus wünschenswerte Edition dieses großen ungedruckten Ethikkommentars Alberts des Großen wird die Stuttgarter Handschrift die erste Stelle beanspruchen können.

Es kann nicht der Zweck dieser literarhistorischen Untersuchung sein, die sachliche und ideengeschichtliche Bedeutung dieses Ethikkommentars, seine Stellung im geistigen Werdegang Alberts und in der Entwicklungsgeschichte der aristotelisch-scholastischen Ethik im 13. Jahrhundert auch nur oberflächlich zu würdigen. Die Mitteilungen Wilhelms von Thocco und der vatikanischen Handschrift ermöglichen auch eine Datierung dieses Werkes. Es fällt in die Zeit, in der der jugendliche Thomas von Aquin zu den Füßen Alberts des Großen saß, also in die Zeit von 1245 bis 1252. A. Pelzer hält es für wahrscheinlich, daß dieses Werk in den Jahren 1248 bis 1252 in Köln entstanden ist. Es ist aber nach dem Werke De bono sive de virtutibus, nach der großen systematischen Ethik Alberts geschrieben. Letzteres Werk, welches noch nicht die vollständige von Robert Grosseteste gefertigte griechisch-lateinische Übersetzung der nikomachischen Ethik vor sich hatte, ist vor 1246 entstanden. Albert zitiert in seinem ungedruckten Ethikkommentar, dessen Textvorlage ja die griechisch-lateinische Übersetzung des Robert Grosseteste bildet, auch noch die alten Teilübersetzungen der Ethica vetus und der Ethica nova, die ihm für sein früheres systematisches Werk die Grundgedanken der aristotelischen Ethik vermittelt hatten. Die Technik und Methode dieses ungedruckten Ethikkommentars in ihrer Verbindung von divisio et expositio textus d. h. Darlegung des aristotelischen Gedankenganges und

quaestio d. h. selbständiger Behandlung und Lösung von Fragen, Zweifeln und Schwierigkeiten, welche durch den aristotelischen Text oder die Stellungnahme von Aristoteles-Erklärern angeregt und veranlaßt wurden, diese methodische Struktur des Kommentars gemahnt deutlich an ungefähr gleichzeitige Aristoteleskommentare aus der Feder von Professoren der Artistenfakultät, etwa eines Nikolaus von Paris, eines Martinus von Dacien oder eines Petrus von Hibernia, des Jugendlehrers des hl. Thomas von Aquin[13]. In den Aristotelesquästionen des Siger von Brabant ist die expositio textus fast ganz durch die quaestio verdrängt und nur in Form von Überleitungen übriggeblieben. Dieser ungedruckte Ethikkommentar Alberts d. Gr. unterscheidet sich methodisch durchgreifend von seinem gedruckten Ethikkommentar, welcher wie alle seine anderen gedruckten Aristoteleskommentare (mit Ausnahme des Politikkommentars) einen an Avicenna erinnernden paraphrasierenden Charakter haben. Durch die Handhabung der quaestio kommt in dem ungedruckten Ethikkommentar Alberts sein eigener Lehrstandpunkt viel schärfer zur Geltung als dies beim gedruckten Kommentar der Fall ist. Von besonderem Interesse ist auch seine Stellungnahme zu ethischen und psychologischen Theorien der arabischen Philosophie. Man kann in polemischen Darlegungen schon das Echo des entstehenden lateinischen Averroismus sehen, gegen welchen er später in seiner Streitschrift De unitate intellectus contra averroistas so entschieden angekämpft hat.

Dieser ungedruckte Ethikkommentar Alberts ist ohne Zweifel der älteste und erste Kommentar, den die lateinische, wenigstens theologische Scholastik zur nikomachischen Ethik geschrieben hat, und deshalb von ganz besonderem Interesse für die Entwicklungsgeschichte der Rezeption der aristotelischen Ethik in der Scholastik des 13. Jahrhunderts. Ich habe bei meinen Untersuchungen über die Aristoteleskommentare der Artistenfakultät auch mehrere Ethikkommentare, so von Aegidius von Orléans, von Andreas von Parma usw., gefunden, welche interessante Parallelen zu den Fragestellungen im ungedruckten Ethikkommentar Alberts aufweisen. Ich werde bei einer anderen Gelegenheit mit diesen Ethikkommentaren der Artistenfakultät mich befassen.

Ich schließe mit einem Gedanken, der die Einfügung dieser rein literarhistorischen Darlegung in eine Festschrift zu Ehren Mausbachs, des große und tiefe Zusammenhänge schauenden Interpreten der augustinischen und thomistischen Ethik und Moral, rechtfertigen dürfte. Die Ethik und Moraltheologie des hl. Thomas



von Aquin, wie sie vor allem in der Secunda seiner theologischen Summa zur methodisch reifsten und inhaltlich reichsten Darstellung gelangt ist, wird in ihrer geschichtlichen Stellung im Entwicklungsgange der Scholastik des 13. Jahrhunderts in viel schärferen Linien uns entgegentreten, wenn einmal Alberts große ungedruckte ethische Werke: De bono sive de virtutibus und die große lectura cum quaestionibus zur nikomachischen Ethik durch eine gute Edition der ideengeschichtlichen Forschung zugänglich gemacht sein wird.

## Anmerkungen.

[1] H. Lauer, Die Moraltheologie Alberts des Großen, Freiburg 1911, 20 ff.

[2] M. Grabmann, Drei ungedruckte Teile der Summa de creaturis Alberts des Großen, Leipzig 1919.

[3] P. Fr. Pelster, Der „Tractatus de natura boni". Ein ungedrucktes Werk aus der Frühzeit Alberts des Großen, in: Theologische Quartalschrift 1920, 64—90.

[4] Eine Ausgabe dieses Werkes bereitet P. G. Théry O. Pr. vor. Eine Verwertung dieser Lehre vom Guten wird eine umfangreiche Untersuchung von H. Kühle bringen.

[5] Revue néo-scolastique de philosophie 1922, 333—361. 479—520.

[6] K. Löffler, Die Handschriften des Klosters Weingarten, Leipzig 1912, 126.

[7] Vgl. M. Grabmann, Der Einfluß Alberts des Großen auf das mittelalterliche Geistesleben, in: Zeitschrift für kath. Theologie 52 (1928) 150.

[8] B. Hauréau, Histoire littéraire de la France XXVII, 156—160. Histoire de la philosophie scolastique II 2 (Paris 1880) 262—265.

[9] H. Fischer, Katalog der Handschriften der Universitätsbibliothek Erlangen I (Erlangen 1928) 255 ff.

[10] Vgl. J. Destrez, La „pecia" dans les manuscrits du moyen âge, in: Revue des sciences philosophiques et théologiques 33 (1924) 182—198. J. Destrez handelt darüber neuerdings im Anschluß an die Summa contra Gentiles im Bulletin thomiste 6 (1929) [507] — [514]. Editio Levnina. Praefatio ad tom. XII (ad Suppl. p. IX—XI), ad tom. XIII (p. XXVII—XXX), ad tom. XIV (p. XXVII).

[11] l. c. XII (Ad Suppl. XI b.).

[12] l. c. XII (p. XXVIII b.).

[13] Vgl. hierüber M. Grabmann, Mittelalterliches Geistesleben, München 1926, 222—265.

# Der Begriff des Naturgesetzes bei Thomas von Aquin.

Von Michael Wittmann.

Im Anschluß an das ewige Gesetz handelt Thomas vom Naturgesetz. Beide Begriffe hängen miteinander auf das engste zusammen. Um das Naturgesetz zu bestimmen, geht der Scholastiker nicht etwa von der Natur aus, sondern vom ewigen Gesetz. Die Gegenwart pflegt das Naturgesetz als jene Ordnung zu verstehen, die in der Natur begründet ist, mag nun an die Natur der vernunftlosen oder der vernünftigen Wesen gedacht werden; gemeint ist in jedem Falle jene Seins- und Lebensordnung, die den Dingen und Lebewesen durch die eigene Natur vorgeschrieben wird. Das Naturgesetz ist eine Ordnung, die mit der Natur der Dinge und Verhältnisse von selbst gegeben ist. Der Scholastiker wählt einen andern Ausgangspunkt, geht vom Gedanken aus, daß alles Seiende dem ewigen Gesetz untersteht und deshalb eine natürliche Neigung zur entsprechenden Lebenshaltung in sich trägt und in diesem Sinne am ewigen Gesetz Anteil hat. Im besonderen Maße gilt dies vom Vernunftwesen; auch ihm ist von Natur aus die Neigung zu einer dem ewigen Gesetz entsprechenden Lebenshaltung eingepflanzt; auch ihm kommt insofern ein Anteil am ewigen Gesetz zu; und gerade hier, beim Vernunftwesen wird dieser Anteil mit Vorliebe Naturgesetz genannt. Hierzu kommt die Fähigkeit, zwischen gut und böse zu unterscheiden, eine Fähigkeit, womit sich ein natürliches Licht, ein Ausfluß aus dem göttlichen Licht verbindet. In diesem Sinne hat das Vernunftwesen Anteil am ewigen Gesetz, und gerade dieser für das Vernunftwesen charakteristische Anteil am ewigen Gesetz wird Naturgesetz genannt [1].

So lehnt sich der Begriff Naturgesetz unmittelbar an das ewige Gesetz an; das Naturgesetz ist der Ausfluß des ewigen Gesetzes. Ewiges Gesetz und Naturgesetz verhalten sich wie Vorbild und Abbild; das Naturgesetz scheint nicht darauf zu beruhen, daß sich das ewige Gesetz zunächst in der Natur, im Wesen der endlichen Dinge spiegelt; vielmehr scheint das ewige Gesetz vor allem in einem natürlichen Streben und einer natürlichen Erkenntnis



zum Ausdruck zu gelangen, und insofern heißt es Naturgesetz. Das Naturgesetz ist nicht so fast ein Gesetz, das in der Natur der Dinge verkörpert ist und daraus erkannt wird, sondern ist das ewige Gesetz, sofern es sich der endlichen Vernunft erschließt; es ist nicht so fast Naturgesetz als Vernunftgesetz. Das ewige Gesetz nimmt nicht erst den Charakter einer objektiv gegebenen Natur- und Seinsordnung an, um als solche von der Vernunft erkannt zu werden, sondern will sich der Vernunft unmittelbar mitteilen; die Vernunft scheint, wenn sie das ewige Gesetz erfaßt, nicht eigentlich aus der Natur, sondern aus sich selbst, aus ihrem natürlichen, von der göttlichen Vernunft kommenden Lichte zu schöpfen. Der Scholastiker ist vom Geiste Augustins erfüllt. Wie sich bei Augustin der endliche Geist überhaupt nicht durch die Vermittlung der Außenwelt, sondern aus sich heraus zu Gott erheben will, so soll sich auch das ewige Gesetz auf diesem Wege der menschlichen Vernunft mitteilen. Augustin ist in der Tat für Thomas wie für die Scholastik überhaupt auch hier die unmittelbare Quelle [2]; längst waren seine Gedanken auch in diesem Punkte ein Gemeingut des Mittelalters geworden. Dem Kirchenlehrer jedoch hat für diese Auffassung des Naturgesetzes der Neuplatonismus als Quelle gedient; es ist platonisch und neuplatonisch gedacht, wenn die endliche Vernunft die Natur umgehen will, um sich unmittelbar mit der höheren Welt in Verbindung zu setzen. In das System der älteren Stoa würde sich ein so verstandenes Naturgesetz nicht einfügen; denn der stoische Monismus kennt keine transzendente Gottheit, sondern läßt sie mit der Natur zusammenfallen, so daß das göttliche Gesetz von selbst auch das Naturgesetz ist [3]. Göttliches Gesetz und Naturgesetz werden noch nicht geschieden, verhalten sich noch nicht wie Früheres und Späteres, Ursprüngliches und Abgeleitetes; und der Menschengeist schöpft die Erkenntnis des göttlichen Gebotes aus der Natur, will die Natur nicht überspringen, um sich unabhängig von ihr zum Göttlichen zu erheben. Gleichwohl wird die scholastische Auffassung zuletzt innerhalb der Stoa vorbereitet. Der von der älteren Stoa geprägte Gesetzesbegriff ist auf die Dauer nicht unverändert geblieben. Wird das Gesetz ursprünglich mit der göttlichen Vernunft und Weltordnung ohne Einschränkung zusammengelegt [4], so wollen beide mit der Zeit einigermaßen auseinandertreten; nur insoweit deckt sich die göttliche Vernunft mit dem Gesetz, als sie in der Natur der Dinge zum Ausdruck gelangt und gebietet, was zu tun, verbietet, was zu unterlassen ist [5]. Das Verkörpertsein in der Natur, das Merkmal der Naturordnung gehört

nach dieser Bestimmung zum Wesen des Gesetzes; das Gesetz ist seinem Begriffe nach Naturgesetz. Das Naturgesetz ist nicht mehr völlig identisch mit der göttlichen Vernunft, sondern erscheint als ein Ausfluß derselben. Noch einen Schritt weiter geht die geschichtliche Entwicklung, wenn sie das Gesetz auch in den Menschengeist hineinlegt. Nur der Weise kann das göttliche Weltgesetz erkennen; er allein ist deshalb imstande, dasselbe im Leben zur Geltung zu bringen. Darin besteht nunmehr das Gesetz, daß die göttliche Vernunft mit ihren Vorschriften zugleich vom Menschengeist erfaßt und festgehalten wird, so daß von jetzt an die Klugheit (φρόνησις), sofern sie das Richtige gebietet und das Verkehrte untersagt, in der Stoa als das Gesetz anerkannt wird. Das Naturgesetz will in das Vernunftgesetz oder die vernünftige Einsicht übergehen [6]. Nicht mehr so fast die Natur als die Vernunft scheint nunmehr die Norm des sittlichen Handelns zu sein. Wie Diogenes der Babylonier lehrt, muß sich der Mensch nach der Vernunft richten, um das Naturgemäße richtig zu treffen [7]. Die menschliche Vernunft erscheint mehr und mehr als die entscheidende Norm. Posidonius bezeichnet es als Aufgabe des Menschen, in allem der Stimme Gottes zu folgen, die sich in unserm Innern, speziell in unserm vernünftigen Seelenteil vernehmen läßt [8]. Die gebietende Macht der göttlichen Vernunft geht gleichsam auf die menschliche Vernunft über. Fällt das Gesetz zunächst mit der göttlichen Vernunft zusammen, so deckt es sich, sofern es dem Menschen mitgeteilt ist, mit der Vernunft des Weisen [9]. Der metaphysische Gesetzesbegriff der alten Stoa geht mit der Zeit in einen psychologischen über, ein Wandel, der vollkommen der Entwicklung entspricht, die auch sonst innerhalb der Stoa vor sich geht und den Unterschied zwischen der alten und der mittleren Stoa kennzeichnet; es findet eine Abkehr von der Metaphysik und eine Erstarkung psychologischer Betrachtungsweise statt. Gilt der alten Stoa die göttliche Weltvernunft und die Gesamtnatur als Lebensnorm, so der mittleren Stoa besonders auch die Vernunft des menschlichen Individuums. Hat dort das Gesetz den Charakter einer göttlichen, in der Natur der Dinge liegenden Seins- und Weltordnung, so hat es jetzt seinen Sitz auch in der menschlichen Vernunft und Persönlichkeit [10]. Im Neuplatonismus gehen in diesen von der mittleren Stoa geprägten Gesetzesbegriff insofern neue Züge ein, als die menschliche Vernunft, wie sich gezeigt hat, das Gesetz nicht aus der Natur erkennen, sondern als unmittelbaren Ausfluß des ewigen Gesetzes in sich aufnehmen will, wie es auch platonische und neuplatonische Formeln sind,



wenn dieses Vernunftgesetz als Anteil am ewigen Gesetz gekennzeichnet wird. Cicero läßt im Anschluß an die Stoa im Naturgesetz drei Beziehungen hervortreten, die Beziehung zur göttlichen Vernunft, zur Natur und zur menschlichen Vernunft [11]. Der Neuplatonismus aber hält nur zwei dieser Beziehungen mit Bestimmtheit fest, die Beziehung zur göttlichen und zur menschlichen Vernunft; die Beziehung zur Natur jedoch ist verblaßt; und so gestaltet sich der Gedanke auch in der christlichen Spekulation.

Ein weiteres Element im scholastischen Begriffe des Naturgesetzes, nämlich der Umstand, daß dieses Gesetz, das in mehr als einer Beziehung das Gepräge eines Vernunftgesetzes zeigt, die Beziehung zur Natur jedoch zurücktreten läßt, gleichwohl als Naturgesetz bezeichnet wird, weist abermals auf die Stoa zurück, speziell auf die Denk- und Redeweise der stoischen Erkenntnislehre. Der Begriff des natürlichen Gesetzes (lex naturalis) ist genau so zu verstehen wie der des natürlichen Wissens (scientia naturalis). Wie letzteres für die Scholastiker ein Wissen bedeutet, wozu der Mensch von Natur aus eine besondere Anlage hat, so daß er auf Grund der natürlichen Entwicklung von selbst, ohne Suchen und Überlegung, ohne Belehrung und äußere Hilfe dazu gelangt, so bedeutet das Naturgesetz jenes Gesetz, das der Mensch von Natur aus, d. h. ohne weiteres und aus eigener Kraft, lediglich auf Grund natürlicher Anlage erkennt. Wie die spekulative Vernunft, so wird ausgeführt, gewisse Wahrheiten „von Natur aus“ erkennt, so daß alle Menschen mit unfehlbarer Sicherheit zu solchen Einsichten gelangen, so auch die praktische Vernunft. In beiden Fällen wird eine Erkenntnis, die sich dem Menschen von Natur aus nahelegt, so daß sie sich mit der naturgemäßen Entwicklung unfehlbar einstellt, als eine natürliche bezeichnet. Auch von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet hat somit der Begriff Naturgesetz mit der Zeit einen anderen Sinn angenommen als in der älteren Stoa. Nicht als eine mit der Natur der Dinge an uns herantretende Ordnung wird jetzt das Naturgesetz verstanden, sondern als eine Ordnung, welche die menschliche Vernunft von Natur aus erkennt. Der Ausdruck „natürlich“ weist nicht mehr auf die objektive, unabhängig von uns bestehende Natur- und Seinsordnung hin, sondern bezeichnet die Entstehungsweise unserer elementaren Vernunfterkenntnis; das „Natürliche“ ist nicht mehr das Naturgemäße (*κατὰ φύσιν*) im Sinne der älteren Stoa, nicht mehr das der objektiv gegebenen Natur- und Seinsord-

nung entsprechende (*τῇ φύσει ὁμολογουμένως ζῆν*), sondern das von Natur aus Erkennbare.

Soll der Gedanke näher bestimmt werden, so erhebt sich die Frage, ob ein angeborenes Wissen gemeint ist. Die herkömmliche Ausdrucksweise scheint diese Frage zu bejahen. Mit Cicero [12] und der Stoa bezeichnet die Scholastik das Naturgesetz in aller Form als angeboren. Sie stützt sich dabei auch auf das Wort des Apostels, wonach den Heiden das Gesetz in die Herzen geschrieben sei [13]. Unmittelbare Quelle aber ist wieder vor allem Augustin, der nicht oft genug betonen kann, daß das Naturgesetz dem Menschen angeboren, vom Schöpfer eingeprägt und in die Seele geschrieben sei [14]. Und auch sonst gilt den Vätern das Naturgesetz als ein angeborenes oder anerschaffenes Gesetz, so daß es nicht anders kommen konnte, als daß diese Darstellung auch der Scholastik vollkommen geläufig wird. Mit der sowohl auf das heidnische wie auf das christliche Altertum zurückgehenden Tradition bezeichnet Wilhelm von Auxerre und Wilhelm von Auvergne, Albert der Große und Bonaventura das Naturgesetz als ein dem Menschen angeborenes, von Gott anerschaffenes und in die Seele gepflanztes Gesetz [15]. Und nicht anders redet Thomas; das Naturgesetz ist nicht ein geschriebenes, sondern ein angeborenes und in die Herzen eingegrabenes Gesetz [16].

Indessen führt eine geschichtliche Untersuchung zum Ergebnis, daß das Wort angeboren doch nicht im strengen Sinne zu nehmen ist. Die *ἔμφυτοι ἔννοιαι* der Stoa sind nicht angeborene Ideen im Sinne des Platonismus, sondern schließen eine Mitwirkung der Erfahrung nicht aus, auch bei Cicero nicht. Als synonym mit *ἔμφυτος* wird *ἀδίδακτος* gebraucht. Gemeint ist nur, daß es zur Erlangung eines solchen Wissens nicht einer Belehrung oder äußeren Unterstützung bedarf, daß vielmehr die natürliche Entwicklung des einzelnen von selbst dazu führt. Nicht ein von Anfang an fertiges Wissen ist gemeint, sondern ein Wissen, in dessen Besitz der Mensch gelangt, ohne daß er, abgesehen von der Natur, weiterer Hilfe bedarf. Und Seneca erteilt auf die Frage, woher die Menschen den Begriff des Guten haben, gar die Antwort: von der Natur nicht; denn nur die Keime des Wissens bietet die Natur, nicht das Wissen selbst [17]. Einen Ausdruck, der an das *ἀδίδακτος* deutlich erinnert, gebraucht Chrysostomus, wenn er die Erkenntnis des Guten und Bösen in dem Sinne als von Natur eingepflanzt betrachtet, daß es nicht einer Unterweisung von anderer



Seite bedarf, der Mensch vielmehr durch eigenes Lernen zu solcher Einsicht gelangt [18].

Begreiflich darum, daß auch die Scholastik die hergebrachten Redewendungen nicht ohne Einschränkung übernimmt. Sogar Bonaventura, der Vertreter einer Denkrichtung, die in so hohem Maße einem Nativismus zuneigt, unterscheidet zwischen einem Angeborensein im eigentlichen und einem solchen im uneigentlichen Sinne, um die obersten Grundsätze des sittlichen Handelns nur im letzteren Sinne für angeboren zu erklären. Angeboren sei nur das natürliche Licht des Verstandes, womit jene obersten Grundsätze erkannt werden; und nur in diesem Sinne können auch letztere als angeboren bezeichnet werden. Nicht aber sind auch die Erkenntnisbilder angeboren, die dazu notwendig sind; denn diese gehen aus der Wahrnehmung hervor [19]. Auch Albert scheint das Angeborensein des Naturgesetzes so zu verstehen. Ist einmal erkannt, was Diebstahl und Ehebruch ist, so erkennt der Verstand sofort auch, daß diese Handlungen unerlaubt sind; und in diesem Sinne sind solche Einsichten angeboren. Die Begriffe aber gehen voraus, müssen schon gegeben sein, natürlich als das Werk der Erfahrung [20]. Und das ist ohne Zweifel auch die Auffassung des Aquinaten; auch er kann ein angeborenes Wissen nur in diesem eingeschränkten und uneigentlichen Sinne anerkennen, da er sich den Satz der aristotelischen Erkenntnislehre angeeignet hat, demzufolge alle Begriffe aus der Erfahrung stammen. Nichts anderes ist das Naturgesetz, so sagt er, als das unserm Verstande von Gott verliehene Licht, mit Hilfe dessen wir erkennen, was zu tun und was zu meiden ist [21].

Indessen kennt der Scholastiker das Naturgesetz, wie sich aus obigem bereits ergibt, auch noch in einer anderen Gestalt; das ewige Gesetz teilt sich dem endlichen Wesen nicht bloß in der Form einer natürlichen Erkenntnis, sondern auch einer natürlichen Neigung oder Willensrichtung mit. Auch in natürlichen Trieben gelangt die Ordnung zum Ausdruck, die der Schöpfer den Dingen vorgeschrieben und in sie hineingelegt hat; auch im natürlichen, auf feste Ziele hingelenkten Streben äußert sich das Naturgesetz. Gemäß der Verschiedenheit der Lebensgebiete gibt sich die den Dingen immanente, naturgemäße und gottgewollte Ordnung auf verschiedene Weise zu erkennen; äußert sie sich im Vernunftwesen als Vernunftgesetz, so in den niederen Lebensformen bloß als natürlicher Trieb. Stoisch ist auch diese Fassung des Naturgesetzes; daß in den natürlichen Trieben die Stimme der Natur und

die naturgemäße Ordnung zum Ausdruck gelangt, ist ein der Stoa durchweg geläufiger Gedanke[22]. Auf die natürlichen Triebe stützt die Stoa sogar ihre Pflichtenlehre; aus den natürlichen Trieben werden die Pflichten erkannt[23]. Mag der Scholastiker das Naturgesetz in der einen oder in der anderen Form ins Auge fassen, in der Vernunft oder in natürlichen Neigungen erkennen, eine stoische Tradition führt er in jedem Falle weiter. Im Menschen tritt das Naturgesetz in beiden Formen zutage, sowohl in den Forderungen der Vernunft als auch in den natürlichen Trieben. In beiden Fällen wird, wie Thomas lehrt, die Tätigkeit von der Natur geleitet; wie alles Denken auf Grundsätze zurückgeht, die „von Natur aus" bekannt sind, so alles Wollen auf ein natürliches Streben nach dem letzten Ziele; so wie so wird unser Handeln durch das Naturgesetz geregelt[24]. Dabei zeigt sich, daß auch mit dem „natürlichen" Streben nicht etwas im strengen Sinne Angeborenes gemeint ist, sondern nur ein Wollen, das sich mit der natürlichen Entwicklung und mit der Zeit von selber regt und in diesem Sinne als natürlich bezeichnet wird. Der Sinn des Ausdrucks ist wieder der des stoischen Sprachgebrauchs; denn jene Schule kennt nicht bloß ein natürliches Wissen und ein natürliches Gesetz, sondern auch ein natürliches Streben[25]. Zum Teil findet sich dieser Sprachgebrauch schon bei Aristoteles, hier schon ist von natürlichen Begierden die Rede[26]. An etwas Angeborenes ist keineswegs gedacht; vielmehr bilden die natürlichen Begierden den Gegensatz zu den besonderen, d. h. zu jenen, die nicht allen Menschen gemeinsam sind. Die natürlichen Begierden sind die Begierden der allgemeinen Menschennatur. Die Stoa legt insofern noch ein weiteres Moment in den Begriff hinein, als sie nicht bloß das Gemeinsame dem Besonderen gegenüberstellen, sondern zugleich jene Lebensäußerungen, die von selbst und unmittelbar aus der Natur fließen, von solchen unterscheiden will, die sich erst mit dem Eingreifen weiterer Faktoren ergeben. Die natürlichen Begriffe sind zwar auch die gemeinsamen Begriffe (*κοιναὶ ἔννοιαι*); im übrigen will der Ausdruck auch besagen, daß der Mensch zu solchen Begriffen aus eigener Kraft, ohne fremde Mitwirkung, gelangt[27]. Demgemäß hat die Stoa auch den Begriff der natürlichen Begierden vervollständigt.

Kennt also der Scholastiker das Naturgesetz in einem zweifachen Sinne, sowohl als natürliches Erkennen wie als natürliches Streben, so neigt er anderseits, von einem intellektualistischen Gesetzesgedanken beherrscht, doch dazu, in erster Linie den Begriff



innerhalb der Vernunft verwirklicht zu sehen. Weil das Gesetz überhaupt etwas zur Vernunft Gehöriges ist, so hat das Vernunftwesen am ewigen Gesetz in einem höheren Maße Anteil als vernunftlose Wesen, nämlich auf geistige oder vernunfthafte Weise; und gerade diese nur dem Vernunftwesen eigene Art des Anteils am ewigen Gesetz wird mit Vorzug als Naturgesetz bezeichnet, während von Naturdingen der Begriff nur in einem sekundären Sinne gebraucht wird[28]. Während nämlich im vernunftlosen Naturding das Gesetz nur eine passive Daseinsweise hat, nicht in der Form des Ordnens, sondern des Geordnetseins gegeben ist, nur in einer Neigung oder einem Hingeordnetsein zu einem bestimmten Verhalten besteht, hat es im Vernunftwesen aktiven Charakter, bedeutet so eine höhere Form des Anteils an der göttlichen Weltordnung, bezeichnet nicht bloß ein Objekt, sondern auch einen Urheber einer leitenden oder regelnden Tätigkeit[29]. Wesenhaft findet sich daher das Gesetz bloß in einem normierenden oder ordnenden Sein, l e d i g l i c h durch Anteil jedoch in solchen Wesen, die bloß normiert oder geregelt werden[30]. Wieder zeigt sich, daß der Scholastiker das Naturgesetz zunächst nicht als Seins- und Naturordnung, sondern als Vernunftgesetz auffaßt. Wäre der Begriff im ersteren Sinne genommen, so müßte sich das Verhältnis umkehren; zuerst wäre dann der Begriff in den Dingen verwirklicht und erst in Abhängigkeit hiervon gäbe es auch ein Vernunftgesetz. Letzteres wäre nur der Ausdruck, die Wiedergabe und Erkenntnis des Naturgesetzes, nicht aber das Naturgesetz im primären Sinne. Der Scholastiker jedoch betrachtet das Naturgesetz geradezu als das Werk der Vernunft[31]. Wie ein Urteil oder ein Satz das Werk der Vernunft ist, so auch ein Gesetz; hat dort die Äußerung der Vernunft den Charakter einer Aussage oder einer Behauptung, so hier den eines Befehls[32]. Ausdrücklich wird das Naturgesetz auch als etwas uns Immanentes bezeichnet[33]. Das Naturgesetz wird in eine s e e l i s c h e Kategorie eingereiht; die Frage, ob das Naturgesetz ein Habitus sei, wird wenigstens mit einer Einschränkung bejaht. In jedem Falle bedeutet, so heißt es, das Naturgesetz eine Vernunfterkenntnis; sofern aber diese Erkenntnis nicht bloß eine aktuelle, sondern auch eine habituelle sein kann, nimmt das Naturgesetz den Charakter eines Habitus an[34]. Der von Thomas entwickelte Begriff des Naturgesetzes ist nicht so fast metaphysischer oder naturphilosophischer Art, sondern zeigt vor allem ein erkenntnistheoretisches Gepräge. Wie in der spekulativen, so findet sich auch in der praktischen Vernunft ein „natürliches" Wissen;

letzteres ist das Naturgesetz[35]. Zudem rückt das Naturgesetz sehr nahe an die Synteresis heran, die als Erkenntnis der höchsten sittlichen Wahrheiten bestimmt wird und deshalb mit dem Naturgesetz mindestens inhaltlich zusammenfällt[36].

Ein anderes Mal schränkt darum der Scholastiker das Naturgesetz geradezu auf das Vernunftwesen ein. Alle Wesen, so sagt er, tragen von Natur aus nicht bloß die Prinzipien, sondern auch die Norm ihrer Tätigkeit in sich, sind nicht bloß zu einer Tätigkeit überhaupt bestimmt, sondern zu einer Tätigkeit, die ihren Zwecken angemessen ist. Im übrigen sind diese Prinzipien oder bestimmenden Kräfte entsprechend der Beschaffenheit der Dinge verschieden. Werden jene Dinge, die unter dem Naturzwang stehen, unmittelbar durch ihre Formen zur Tätigkeit bestimmt, so die erkennenden Wesen durch Erkenntnis und Begehren; eine natürliche Vorstellung und eine natürliche Neigung sind hier die treibende Kräfte. Der Mensch aber besitzt das auszeichnende Merkmal, den Zweck als solchen zu erkennen und die Tätigkeit in ihrem Verhältnis zum Zweck zu erfassen; und deshalb wird diese Art natürlicher Erkenntnis, die den Menschen zur richtigen Tätigkeit anleitet, Naturgesetz genannt (lex naturalis), während anderen animalischen Wesen bloß ein natürliches Urteil (aestimatio naturalis) zukommt. Tiere folgen bei ihrer Tätigkeit mehr einem natürlichen Trieb als der eigenen Entscheidung. So ist das Naturgesetz nichts anderes als eine dem Menschen von Natur aus eigene Erkenntnis, die ihn zur richtigen Tätigkeit anleitet[37].

Nur im Menschen also, nicht auch im vernunftlosen Wesen, findet hier der Scholastiker das Naturgesetz; das Naturgesetz erscheint nur als natürliches Erkennen, nicht auch als natürliches Begehren[38]. In seinem ersten Werke, im Sentenzenkommentar, nimmt Thomas den Begriff im engsten Sinne, schränkt ihn auf das Vernunftwesen ein. Später denkt er nicht mehr so exklusiv, teilt das Naturgesetz dem Vernunftwesen zwar in erster Linie, aber nicht mehr ausschließlich zu. Und noch um einen Schritt weiter geht er in dieser Richtung mit einer Darlegung, womit das Naturgesetz doch den Charakter einer wirklichen Natur- und Seinsordnung annimmt.

Dies, wenn Thomas auf die Frage eingeht, wie die Vernunft das Naturgesetz erkennt. Hierbei werden die Vorschriften des Naturgesetzes mit jenen höchsten Wahrheiten, die aller Beweisführung als Grundlage dienen, auf die gleiche Stufe gestellt; da wie dort handelt es sich um Wahrheiten, die unmittelbar einleuchten,



nur daß einmal die spekulative, das andere Mal die praktische Vernunft in Betracht kommt. Unmittelbar einleuchtend aber kann eine Wahrheit in einem zweifachen Sinne sein, entweder an sich oder für uns. An sich leuchtet ein Urteil unmittelbar ein, wenn mit dem Subjekt auch schon das Prädikat gegeben ist. Dies bedeutet jedoch nicht, daß auch tatsächlich jedem ein solches Urteil sofort einleuchtet; wer den Subjektsbegriff nicht erfaßt, wird auch das entsprechende Urteil nicht vollziehen. So bezeichnet der Satz, daß der Mensch ein Vernunftwesen ist, eine an sich von selbst einleuchtende Wahrheit; gleichwohl wird, wo das Wesen des Menschen nicht durchschaut wird, auch jene Wahrheit nicht erkannt werden. So will Boëthius verstanden sein, wenn er von allgemein bekannten und unmittelbar einleuchtenden Wahrheiten spricht wie von dieser: Das Ganze ist größer als der Teil; oder: Zwei Dinge, die einem dritten gleich sind, sind auch unter sich gleich. Ihren ersten Anfang nun nimmt die menschliche Erkenntnis mit dem Begriff Sein. Dieser Begriff ist es, der vom Menschengeist zuerst erfaßt wird; denn das Sein ist in allem enthalten, was überhaupt Gegenstand des Denkens werden kann. Und der erste, aller Beweisführung vorausgehende Grundsatz ist dieser, daß etwas nicht zugleich bejaht und verneint werden kann; ein Grundsatz, der sich auf die Begriffe Sein und Nichtsein stützt. Und wie das Sein der erste Gegenstand der Vernunfterkenntnis überhaupt ist, so das Gute der erste Gegenstand der praktischen Vernunft. Alle Tätigkeit geschieht nämlich eines Zweckes wegen; jeder Zweck aber hat den Charakter des Guten. Der erste Grundsatz der praktischen Vernunft stützt sich daher auf den Begriff des Guten und lautet: das Gute ist der Gegenstand alles Strebens. Und die erste Vorschrift des Naturgesetzes gebietet, das Gute zu tun und das Böse zu unterlassen; ein Gebot, das allen andern Vorschriften des Naturgesetzes zugrunde liegt. Was immer die praktische Vernunft von Natur aus als etwas Gutes erkennt, bildet den Gegenstand einer Vorschrift des Naturgesetzes; und weil das Gute den Charakter des Zweckes hat, so erkennt die Vernunft von Natur alles, wozu der Mensch eine natürliche Neigung hat, als etwas Gutes und als etwas Seinsollendes, das Gegenteil als etwas Schlechtes und Nichtseinsollendes. Der Ordnung der natürlichen Neigungen entspricht daher die Ordnung der Vorschriften des Naturgesetzes. Vor allem hat der Mensch von Natur aus insofern die Neigung zum Guten, als er mit allen Wesen den Trieb zur Selbsterhaltung teilt; und gemäß diesem Triebe gehört alles zum Naturgesetz, was der Erhaltung des

Lebens dient und das Gegenteil verhindert. Andere natürliche Triebe teilt der Mensch nur mit animalischen Wesen, wie den Drang zum Geschlechtsleben oder zur Erzeugung einer Nachkommenschaft; und auch jetzt ensprechen den natürlichen Trieben die Vorschriften des Naturgesetzes. Speziell als Vernunftwesen sodann hat der Mensch von Natur aus den Drang zur Wahrheitserkenntnis und zum Leben in der Gemeinschaft; das Naturgesetz gebietet deshalb, die Unwissenheit zu überwinden, und verbietet, den Nebenmenschen zu beleidigen, usf.[39].

Kein Zweifel, daß sich jetzt das Naturgesetz von einer andern Seite zeigt als bisher. Zunächst allerdings erscheinen die Vorschriften des Naturgesetzes immer noch als höchste Vernunftwahrheiten; gleich der Vernunft überhaupt geht auch speziell die praktische Vernunft von unmittelbar einleuchtenden Grundsätzen aus, und das sind die Vorschriften des Naturgesetzes. Indessen bleibt der Scholastiker mit dem Bestreben, diesen Vorschriften auf den Grund zu sehen, nicht bei der menschlichen Vernunft stehen. Die Frage, wie es zur Erkenntnis höchster, unmittelbar einleuchtender Grundsätze kommt, findet ihre Lösung mit dem Hinweis auf eine mit der Natur der Dinge gegebene Seinsordnung. Die Vernunft scheint sich jetzt nicht unmittelbar der letzten Quelle aller Lebensordnung, der göttlichen Vernunft und dem ewigen Gesetz, zuzuwenden, sondern aus der Natur der gegebenen Verhältnisse zu schöpfen. Zunächst geht wie alle Wahrheitserkenntnis, so auch die Erfassung praktischer Wahrheiten von einem höchsten Begriffe aus; wie alles Denken seinen Anfang nimmt mit dem Begriff Sein, so alles sittliche Denken mit dem Begriff gut. Keiner dieser beiden Begriffe jedoch ist ein reiner Vernunftbegriff, beide sind aus der realen Wirklichkeit genommen. Den Begriff des Guten, auf den sich alle Vorschriften des Naturgesetzes gründen, gewinnt der denkende Geist auf Grund der Beobachtung, daß alle Dinge von Natur aus nach bestimmten Zielen streben; das Ziel oder das von Natur aus Erstrebte ist das Gute und das Seinsollende. In der natürlichen Zielstrebigkeit der Dinge spricht sich der Wille der Natur und hiermit eine objektiv gegebene Seins- und Naturordnung aus; das Naturgesetz ist jetzt nicht mehr bloß Vernunftgesetz, sondern Naturordnung im eigentlichen und ursprünglichen Sinne, d. h. im Sinne der in der Natur der Dinge verkörperten Seinsordnung. Dem Vernunftgesetz geht das Naturgesetz, d. h. die natürliche Seinsordnung voraus; das Vernunftgesetz ist die Erkenntnis und der Ausdruck des Naturgesetzes. Wenn die Vernunft dem Menschen eine bestimmte Lebensordnung



vorschreibt, so erscheint sie nunmehr doch als das Organ und Sprachrohr der mit der realen Wirklichkeit gegebenen Natur- und Seinsordnung. Die Vernunft gebietet nicht bloß im eigenen Namen, sondern vor allem im Namen der Natur. Was immer Gegenstand einer natürlichen Neigung ist, wird als gut und seinsollend erkannt; aus den verschiedenen Naturtrieben leiten sich im besonderen die Vorschriften des Naturgesetzes ab. Die menschliche Vernunft schöpft die Kenntnis des Guten nicht bloß aus sich und der göttlichen Vernunft, sondern vor allem auch aus der Natur[40]. Die neuplatonische Fassung des Naturgesetzes tritt jetzt zurück, die Neigung, die endliche Natur zu überspringen und unmittelbar aus dem ewigen Gesetz zu schöpfen, macht sich nicht mehr bemerkbar; der Begriff Naturgesetz nimmt wieder jenen Sinn an, den ihm die alte Stoa gegeben hat.

Vielleicht wird in der Darstellung des Scholastikers insofern noch eine Lücke entdeckt, als die Ordnung zwar in den T r i e b e n der Naturwesen erkannt wird, aber nicht in der Natur selbst, nicht in den Anlagen, die entfaltet, nicht in den Zwecken, die erfüllt werden sollen. Triebe und Neigungen lassen zwar, so scheint es, etwas Begehrtes oder Erstrebtes, aber nicht auch schon etwas Seinsollendes erkennen. Begehrungsobjekte bedeuten noch keine Forderungen; der Gedanke einer bindenden, durch die Natur vorgeschriebenen Ordnung will sich nicht ergeben; mit Unrecht scheint der Aquinate aus dem Begehrten etwas Seinsollendes zu machen.

Indessen ist zu beachten, daß Thomas in den Dingen nicht bloße Neigungen und Triebe, sondern auch Zwecke und Aufgaben erkennt. Das eine Moment gilt ihm als mit dem anderen unzertrennlich verknüpft; die Triebe bedeuten Ziele, die nicht bloß tatsächlich erstrebt werden, sondern nach dem Willen der Natur erstrebt und erreicht werden sollen, bedeuten Ziele und Zwecke im objektiven Sinne und hiermit etwas Seinsollendes. Daß Thomas die Naturtriebe in diesem Sinne versteht, verraten die von ihm gebrauchten Beispiele mit aller Deutlichkeit. Der Selbsterhaltungstrieb bezeichnet nicht bloß einen Trieb oder ein Streben, sondern auch ein Ziel, das mit der objektiven Ordnung gesetzt ist; ja im Trieb gelangt das Ziel der Natur bloß zum Ausdruck. Nicht anders verhält es sich mit dem Geschlechtstrieb und dem Wahrheitsdrang; nicht bloß Äußerungen von Trieben machen sich bemerkbar, sondern auch Anlagen, die entwickelt, Aufgaben, die erfüllt werden s o l l e n. In den Trieben kommen die Forderungen der Natur zum Ausdruck. Die gleiche Auffassung spricht sich aus, wenn der

Scholastiker mit auffallendem Nachdruck von Trieben redet, die dem Menschen auf Grund der Natur (secundum naturam) eigen sind. Was auf Grund der Natur angestrebt wird, ist nicht bloß der Gegenstand eines subjektiven Begehrens, sondern etwas objektiv durch die Natur selbst Intendiertes, nicht bloß etwas Gewolltes, sondern auch etwas Seinsollendes. Thomas berührt jetzt in der Tat unmittelbar die objektiven, in der Natur der Dinge liegenden Zwecke, nur daß er nicht von den Anlagen oder Fähigkeiten, sondern von den Trieben ausgeht. In den Naturtrieben gibt sich für den Scholastiker eine objektive Natur- und Seinsordnung kund [41]. Der Begriff des Naturgesetzes streift sein erkenntnistheoretisches Gepräge ab, um wieder eine metaphysische Seite hervorzukehren. Der Gedankengang des Aquinaten enthält darnach keinen Sprung, wenn er vom Begehrenswerten zum Seinsollenden und zum Guten in diesem Sinne überleitet. Und wo möglich noch bestimmter gelangt das Naturgesetz in diesem objektiven Sinne zum Ausdruck, wenn sich Thomas den aristotelischen Satz aneignet, daß jede Norm ihrem Gegenstande angepaßt sein muß [42]; und wenn er daraus folgert, daß alle Gesetze, die den Menschen auferlegt werden, sich nach den bestehenden Verhältnissen richten müssen. Diese Wahrheit habe Isidor im Auge, wenn er verlangt, daß ein Gesetz möglich sei, und daß es der Natur und dem Herkommen entspreche [43]; Kindern könne nicht die nämliche Ordnung vorgeschrieben sein wie Erwachsenen [44].

Anderseits bleibt Thomas auch jetzt noch dabei, daß das Naturgesetz zugleich auf die Vernunft hinweist; die verschiedenen Neigungen und Triebe der Menschennatur unterstehen, so sagt er, insofern dem Naturgesetz, als sie von der menschlichen Vernunft geregelt werden [45]. Das Gesetz als solches tritt also doch erst in der Vernunft auf; auch jetzt kehrt der Gedanke von der Naturordnung zur Vernunft zurück. Die Beziehung zur Vernunft gehört nach wie vor zum Wesen des Naturgesetzes. Die objektive Naturordnung erschöpft den Begriff nicht. Mag das Naturgesetz zunächst auf die Triebe und Zwecke der Natur hinweisen, dort ihre Grundlage und ihren Ursprung haben, als das eigentlich ordnende und motivierende Prinzip erweist sich doch die Vernunft. Die Natur enthält zwar Triebe und Neigungen, aber streng genommen, nicht auch das Gesetz. Das Naturgesetz als objektive Seinsordnung gedacht gelangt auch jetzt nur unvollkommen zur Geltung. — Ausführlicher wird über den Gegenstand anderswo gehandelt werden.



## Anmerkungen.

1 S. theol. 1 II. 91, 2.

2 A. Schubert, Augustins Lex-Aeterna-Lehre, in: Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XXIV 2. Münster i. W. 1924. M. Grabmann, Das Naturrecht der Scholastik von Gratian bis Thomas von Aquin, in: Archiv für Rechts-und Wirtschaftsphilosophie XVI (1922—23). 12 ff. O. Schilling, Die Staats- und Soziallehre des hl. Thomas v. Aquin, München 1930, 2. Auflage, 8 ff.

3 Cicero, De nat. deor. I 36. De leg. II 4. De off. III 5. Lactantius, Inst. div. I 5. Minucius Felix, Octav. 19, 10.

4 Ioannes ab Arnim, Stoicorum veterum fragmenta I 43, 1. II 316, 8. III 4, 2. 78, 23.

5 Cicero, De leg. I 6, 18. Vgl. Fragmenta (v. Arnim) III 78, 2.

6 Cicero, De leg. I 6, 18. 12, 33. Vgl. Plutarch, Ad principem ineruditum 3. R. Hinzel, Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften. II. Teil. Erste Abteilung, Leipzig 1882, 230 ff., 254 ff.

7 Diog. Laërt. VII 88: *ὁ μὲν οὖν Διογένης τέλος φησὶ ῥητῶς τὸ εὐλογιστεῖν ἐν τῇ τῶν κατὰ φύσιν ἐκλογῇ* (Fragm. III 219, 14). Vgl. Stobaeus, Eclog. II 75, 11. III 219, 11.

8 *τὸ κατὰ πᾶν ἕπεσθαι τῷ ἐν αὐτοῖς δαίμονι.* Hirzel II 1, 519.

9 Cicero, De leg. II 5.

10 Cicero, De leg. I, 6, 16. 12, 33. Hirzel II 1, 515 ff. A. Schmeckel, Die Philosophie der mittleren Stoa in ihren geschichtlichen Zusammenhängen, Berlin 1892, 356 ff. Hans Meyer, Geschichte der alten Philosophie (Philos. Handbibliothek, Bd. X), München 1925, 417 f. J. Heinemann, Poseidonios' Metaphysische Schriften I (Breslau 1921) 35. II (1928) 9. 225 ff. 276.

11 De leg. I 6. II 4. De off. III 5.

12 De invent. rhet. II 53 f. De leg. I 6, 18. Pro Milone. 4, 10.

13 Röm 2, 15.

14 De lib. arb. I 6, 14 f. De divers. quaest. 53, 2. Epist. 157. III, 15. De serm. Domini in monte. III 9, 32. Enarr. in ps. 57, 1. De Trin. 14. 15, 21. — Schubert, a. a. O. 5 ff. 12 ff. 24 ff. Schilling, Naturrecht und Staat nach der Lehre der alten Kirche, Paderborn 1914, 174 ff.

15 O. Lottin, Le droit naturel chez saint Thomas et ses prédécesseurs, in: Ephemerides Theologicae Lovanienses II 32 ff. 370 ff. Grabmann, a. a. O. 25 ff.

16 Sent. III. 37. 1, 1 ad 3. IV. 33. 1, 2.

17 Seneca, Epist. 120, 4. J. Heinemann, a. a. O. II 467 f.

18 *αὐτοδίδακτον ἐποίησε τὴν γνῶσιν τῶν καλῶν καὶ τῶν οὐ τοιούτων,* sc. *ὁ θεός.* Schilling, a. a. O. 95.

19 O. Lottin, a. a. O. 41 f.

20 A. a. O. 47.

21 De duobus praeceptis caritatis et decem legis praeceptis. Prol.

22 Fragm. III 43, 7. 65, 1. Cicero, De fin. II 6.

23 Fragm. III 134, 27. Zeller, Die Philosopie der Griechen. III 1, 4 (Berlin 1909) 226 ff. Vgl. Cicero, De fin. III 5—6.

24 S. theol. 1 II. 91, 2 ad 2.

25 Fragm. III 32, 17. 6, 30.

26 Eth. Nic. III 13, 1118 b 9. 15. 19. VII 7, 1149 b 4.

[27] Fragm. II 28, 19.
[28] S. theol. 1 II. 91, 2 ad 3.
[29] 1 II. 91, 2 c.
[30] 1 II. 91, 6.
[31] Lex naturalis est aliquid per rationem constitutum. 1 II. 94, 1.
[32] Sicut enuntiatio est rationis dictamen per modum enuntiandi, ita etiam lex per modum praecipiendi. 1 II. 92, 2.
[33] Lex naturalis est quaedam participatio legis aeternae in nobis. 1 II. 96, 2 ad 3.
[34] 1 II. 94, 1.
[35] Vgl. Gg. von Hertling, Augustinuszitate bei Thomas von Aquin, München 1904. Sitz.-Ber. d. bayr. Ak. d. Wiss. Philos. Klasse. 552 f.
[36] 1 II. 94, 1 ad 2. Vgl. O. Lottin, L'Ordre moral et l'Ordre logique d'après saint Thomas d'Aquin, Louvain 1922, 45 f. (Annales de l'Institut supérieur de philosophie. T. V. 345 f.)
[37] Lex ergo naturalis nihil est aliud quam conceptio homini naturaliter indita, qua dirigitur ad convenienter agendum. Sent. IV. 33, 1, 1. Vgl. Cont. gent. III 114.
[38] Vgl. O. Lottin, Le droit naturel chez saint Thomas et ses prédécesseurs, in: Ephem. Theol. Lov. II. 355.
[39] S. theol. 1 II. 94, 2.
[40] Vgl. E. de Bruyne, S. Thomas d'Aquin, Paris 1928, 228.
[41] C. gent. III 11. Vgl. S. theol. 94, 3.
[42] Met. IX 1, 1053 a 24.
[43] Etymolog. V 21.
[44] S. theol. 1 II. 96, 2.
[45] 1 II. 94, 2 ad 2.



# Ein Beispiel moralisierender Liturgie-Erklärung aus dem späten Mittelalter.

Von Richard Stapper.

Die allegorisierende Erklärung der Liturgie, die seit der Karolingerzeit die größte Beliebtheit erlangt hatte, nahm im ausgehenden Mittelalter zahlreiche kanonistisch-pastorale, vor allem aber auch moralisierende Ausführungen auf. Dazu trug einerseits das Bedürfnis nach verbesserter aszetischer Bildung der Geistlichen bei, anderseits der Umstand, daß der lange Studiengang der Theologen an den jungen deutschen Universitäten den Professoren gestattete, die theologischen Materien in ihren Vorlesungen und Disputationen mit ausführlicher Gründlichkeit zu behandeln. Welche Förderung hierdurch die theologische Literatur im 14. und 15. Jahrhundert empfing, hat Prälat Adolf Franz in seinem verdienstvollen Werke „Die Messe im deutschen Mittelalter" (Freiburg 1902) eingehend dargelegt[1]. Ein sehr schönes Beispiel moralisierender Liturgie-Erklärung ist ihm jedoch entgangen, ein Sammelband einschlägiger Traktate, der sich in einer Pfarrbibliothek des Niederrheins, im Archiv der Pfarrkirche von St. Mariä Himmelfahrt zu Kleve, befindet. Daher sei dessen nähere Beschreibung in vorliegender Festschrift nachgeholt.

Die Handschrift des Klever Pfarrarchivs[2] scheint um 1425 für das damalige Klever Kollegiatkapitel, den Stiftsdechanten und dreizehn Kanoniker, geschrieben und auf einem Pult im Chor der Kirche oder in der Sakristei zur freien Benutzung durch alle dort wirkenden Priester als sog. liber catenatus aufgelegt worden zu sein. An erster Stelle (f. 1—21) enthält sie einen Ordinarius, d. h. eine Art Direktorium des Stiftsgottesdienstes zu Kleve, bereits mit zahlreichen moralisierenden Bemerkungen untermischt. Um nur einiges volkskundlich und liturgiegeschichtlich Interessante herauszuheben, sei auf das häufig wiederkehrende Opfern brennender Kerzen hingewiesen. Die Bedeutung der Kerze wird zum Mariä Lichtmeßtage mit den Versen erklärt:

„Hanc in honorem pie candelam porto Marie:
Accipe per ceram carnem de virgine veram,

Per lumen numen maiestatisque cacumen,
Ast lignus animam designat de Patre natam."

Am dritten Weihnachtstage, dem Feste des Evangelisten Johannes, hatten die Stiftsgeistlichen bei einer Prozession brennende Kerzen zu tragen und am Altare des hl. Johannes, dem Volksaltare, zu opfern. Das gleiche führten am folgenden Tage, dem Feste der Unschuldigen Kinder, die Scholaren der Stiftsschule aus, denen man hierauf im Chor die oberen Plätze, die der Stiftsherren, einräumte, offenbar in Anlehnung an die vielerorts bestehende Sitte, an diesem Tage eine Art Kinderfest einzurichten und zum Gottesdienst durch einen von den Chorknaben erwählten „Kinderbischof" mit „Gefolge" sozusagen Pontifikalassistenz leisten zu lassen. Am Palmsonntage trat die Volksverbundenheit der Kirche noch deutlicher zutage. Der Stiftsdechant, der mit seiner Gemeinde in Prozession auf den Kirchplatz hinauszog, begrüßte dort das Bild des Gekreuzigten dreimal unter dem Gesang „Ave rex noster", worauf Klerus und Volk jedesmal niederknieten und das Kreuzbild verehrten, bis der Chor den Gesang der betreffenden Antiphon beendet hatte. Dann folgte nach den üblichen Hymnen an der Kirchtüre die dramatische Wiederholung der Jerusalem-Szene: Chorknaben streuten Palmzweige aus und breiteten ihre Mäntel auf den Boden, Scholaren sangen dazu die entsprechenden Antiphonen. Am Gründonnerstage reichte der Dechant, nachdem er den Stiftsherren die Füße gewaschen, allem Volk gesegnetes Brot und gesegneten Wein zum Kosten dar: „qui velint, sumant modicum de pane et de vino bibant"[3]. Zuweilen gab es liturgische Schauspiele in der Kirche; so wurde von Scholaren am Ostermorgen dramatisch der Besuch des leeren Grabes durch die frommen Frauen dargestellt[4]. Bezeichnend sind ferner die pastoralen Anweisungen, die sich auf die Osterbeichte und Kommunion beziehen:

„Omnis homo purus et confessus sit, ut illum
Digne suscipiat, qui dignos eos iubet esse.
Presbyter implicitus mortali crimine missam
Non celebret, nisi sit confessus crimina primum
Et sit contritus se numquam velle redire."

Auch wird darauf aufmerksam gemacht, daß die Osterkommunion nur offenkundigen Sündern zu verweigern sei:

„Eger vel sanus, monitus si sepius a te[5]
Occultam culpam fratri dimittere nolit,
Excessus proprios non deserit ille latentes
Et petit instanter, Domini des corpus eidem.
Consule, quo poteris; iudex suus ipse sibi sit.
Iudicium legis da pro vitiis manifestis."



Die folgenden Verse über die Kommunionspendung an Kinder verdienen im Hinblick auf die durch Pius X. erneuerte Praxis der Frühkommunion besondere Beachtung:

„Infantes[6] pueri, quamvis sint corpore puri,
Quid sumant, non discernunt, ergo prohibentur.
Excipe quos urget fera mors, anni licet hij sint
Octo sive novem vel septem, dum tibi constet
Scire Paternoster et eorum vita probata."

Für die Lokalgeschichte sind die Dedikationsfeste einzelner Altäre, Kapellen und Kirchen von Bedeutung, vor allem die Dedicatio veteris ecclesiae, d. h. das Weihefest des alten Chores der Stiftskirche mit sieben Altären, das am Sonntag in der Oktav von Christi Himmelfahrt feierlich begangen wurde. Hierbei fand eine theophorische Prozession mit Aufbietung größten Schmuckes statt. Auch das alte wundertätige Muttergottesbild wurde von vornehmen Bürgern in der Prozession getragen. Vor der sog. „Heybergport" wurde an einem Muttergotteshäuschen („iuxta domum dictam domunculam domine nostre") zu einer Statio Halt gemacht[7]. Dort erfolgte eine Ansprache über die Verehrung Mariä, es wurden die Wunder, die Maria in Kleve gewirkt hatte, erzählt, die Reliquien der Kirche dem Volke gezeigt und Ablässe für die, welche zum Bau, zur Erhaltung oder Vergrößerung der Kirche beisteuerten, verkündet. Vor dem Marienbilde nahm man die Opfer sogleich entgegen. Am folgenden Montag fand auf dem Marienchor Gottesdienst für die Mitglieder der Marienbruderschaft, einer alten, aus Klerikern und Laien beiderlei Geschlechts bestehenden Confraternitas (Kalandbruderschaft?), statt. Der Weihe des neuen Chores gedachte man in einer Prozession, die sich am Sonntag nach Mariä Geburt durch die ganze Stadt bewegte. Hervorgehoben sei noch, daß nach später eingefügten handschriftlichen Nachträgen an wenigstens 18 Tagen Festprozessionen stattfanden und eine Predigt an allen Sonn- und Festtagen sowie an den drei Bittagen, an Allerseelen, Aschermittwoch, Gründonnerstag, Karfreitag und Karsamstag von dem mit der Seelsorge beauftragten Stiftsgeistlichen, dem Curatus, gehalten wurde[8].

So ergibt sich aus dem Ordinarius im ganzen das Bild einer wohlgeordneten, mit liturgischen Feierlichkeiten wohlausgestatteten Pfarrseelsorge. Am Stiftsgottesdienst scheint sich nicht nur die ganze Stiftsschule, sondern auch die Pfarrgemeinde rege beteiligt zu haben.

An zweiter Stelle (f. 22—30v) enthält der Klever Band ein „Speculum ecclesie de habitu et officio sacer-

d o t a l i“ ohne Verfasserangabe. Es ist dies eine erweiterte, vielleicht ursprünglichere Form jener allegorisch-moralischen Meßauslegung, die meist dem in der gelehrten Literatur wie in der kirchlichen Verwaltung gleich hervorragenden Dominikaner, dem ersten Kardinal aus dem Predigerorden, Hugo von St. Cher (a S. Caro, † 1263) zugeschrieben wird[9]. Schon sogleich die priesterlichen Gewänder werden moralisierend auf die dem Priester notwendigen drei göttlichen und vier sittlichen Tugenden bezogen. Die Handwaschung vor Beginn der Messe erinnert den großen Exegeten an das „eherne Meer“, gefertigt aus den specula der israelitischen Frauen: das zeige an, wie der neutestamentliche Priester vor der Messe sein Leben gleichsam im Spiegel des Lebens der Heiligen betrachten, sodann aber durch Beichte und gute Reue sich auf die Zelebration vorbereiten solle. Alles Notwendige solle er gut herrichten, vor allem die Opferelemente, und die Bedeutung aller Zeremonien sich wohl merken.

„Quisquis ad altaris pergis solemnia sacra,
(H)ortor et admoneo, quod tibi ferat opem:
Ecclesie legito que specula nunc tibi mitto.
Quom legeris, relegas: denique doctus eris.
Misse misteria quid signent sacra que nescis,
Istic comperies: hoc igitur repetas“ [10].

Bei der Erklärung der Meßgebräuche verrät der Verfasser seine Zugehörigkeit zum Predigerorden schon dadurch, daß er häufiger moralische Anwendung auf das Tugendleben der Prediger macht. So soll z. B. das Responsorium graduale nach der Epistel den Prediger daran erinnern, daß seine Tugenden gleich denen der Apostel den verkündeten Lehren entsprechen (respondere) müßten, um ihn von Stufe zu Stufe in der Vollkommenheit emporzuführen; die beiden Lichter, die zur Verkündigung des Evangeliums vorangetragen werden, sollen ihn mahnen, eine gute Kenntnis des Alten und des Neuen Testaments sich anzueignen u. dgl. m. Zu der später auch bei Thomas von Aquin und den Thomisten verbreiteten Doktrin paßt es, daß großer Wert auf die Symbolik des sakramentalen Zeichens gelegt wird[11]. Daher wird gemahnt, die Zumischung des Wassers (in geringerer Quantität) zum Wein (in größerer Quantität) wohl zu beachten, denn das Wasser, das die Kirche versinnbilde, müsse ganz im Weine, der Christus darstelle, aufgehen: „ecclesia incorporari debet Christo, non Christus ecclesie“. Auch bei der Wandlung wird zwar sub specie panis mit dem wahren Leibe Christi sein Blut per connectionem, seine Seele



per coniunctionem und seine Gottheit (in der Person Christi) per unionem gegenwärtig, aber per conversionem allein der Leib, ebenso sub specie vini allein das Blut per conversionem; folglich muß der Priester stets unter beiden Gestalten konsekrieren, sonst werde sub sacramento et ratione sacramenti entweder der Leib oder das Blut Christi, obwohl wahrhaft zugegen, nicht gleichzeitig „versinnbildet“ (non significatur); daher sei das „Sakrament“ dann kein plenum sacramentum. In der Messe muß aber Christus nicht bloß in Wahrheit, so wie er „lebt und nicht mehr stirbt“, sondern auch sub sacramento, sinnbildlich dargestellt als einer, der gelitten hat, als „Christus passus“, dem himmlischen Vater geopfert werden. Daß im Konsekrationsakte zugleich der Leidens a k t oder sogar mit diesem auch die Akte der Inkarnation, der Auferstehung, Himmelfahrt, ja selbst der Parusie „vergegenwärtigt“ würden, wie es die sog. Mysterientheorie des P. Odo Casel O. S. B. aus Traditionszeugnissen selbst der Scholastik herauslesen möchte[12], findet bei Hugo von St. Cher nicht die geringste Stütze. Ihm genügt offenbar die Identität des Opferleibes und Opferblutes Christi, in der Messe sakramental dargestellt und jedesmal von neuem durch die in mystischer Vereinigung mit Christus selbst verbundene Kirche Gott aufgeopfert. Das ist ihm zugleich eine memoria passionis, welche die Einzigkeit des Opfers Christi in der Kirche nicht aufhebt. Der unbekannte Verfasser des zunächst folgenden Traktates gibt den Unterschied des Opferaktes in der Messe und am Kreuze (trotz Einzigkeit des Opfers) noch deutlicher an, indem er schreibt: „In illo misterio (sc. misse) passio Christi representatur in memoriam passionis dominice, sicut in reverentiam passionis dominice facimus festum de sancta cruce.“

Nach Hugo von St. Cher soll der Priester vor der Kommunion noch einige private Vorbereitungsgebete, z. B. das Veni creator, sowie einige Betrachtungen, z. B. über die Kraft dieses Sakramentes, einfügen, damit sein Genuß des Leibes und Blutes Christi ein wahrhaft würdiger Empfang, eine manducatio spiritualis, werde. Der rein sakramentale Genuß, der auch dem Sünder möglich sei, nütze nichts; „in spirituali vero incorporamur mistico corpori Christi, quod est ecclesia.“

Es würde zu weit führen, hier auf die rituellen Besonderheiten einzugehen, die gerade in der Klever Hs besonders zahlreich erscheinen, z. B. auf das Anlegen einer camisia alba noch unter den Meßgewändern, auf den Gebrauch des Kreuzes beim Evangelium, das Tragen des Evangeliars auf der Schulter, das Ausstrecken der

Hände in Kreuzesform zu den Worten Unde et memores etc., das dreimalige Aussprechen der Worte Nobis quoque peccatoribus, das Erheben des Kelches bei der Brotbitte im Paternoster, die Unterstützung der Arme des Zelebranten durch Diakon und Subdiakon beim Paternoster, den Kuß des Diakons auf die rechte Schulter des Zelebranten am Schluß dieses Gebetes, das Beiseitestehen eines puer ministrans, der mit einer cappa ex transverso bekleidet ist, die Sitte, an den Sonntagen Eulogien (gesegnetes Brot) an das Volk auszuteilen u. v. a. Nur hingewiesen sei darauf, daß Hugo von St. Cher in der Klever Hs zu allen Erklärungen begründende Stellen aus der Hl. Schrift beifügt, die in den späteren Inkunabeldrucken mehr oder weniger weggelassen wurden. Zum Schlusse läßt er eine ganz kurze Erklärung des kanonischen Stundengebetes folgen, das er als die beste Vorbereitung zur Messe auffaßt: „quoniam ad tantum sacramentum non lotis manibus prohibemur accedere et sine laudibus dei." Gemäß dem Worte des Psalmisten „Septies in die laudem dixi tibi" hat die Kirche sieben Horen eingerichtet, die zugleich dem Kleriker Hilfe im Kampf gegen die Versuchungen des Tages und der Nacht bringen sollen, Gott das schuldige Lob weihen und die Erinnerung an Christi Heilstaten, insbesondere an sein Leiden, im Volke wachhalten, sowie anspornen zu guten Werken, „post que post hec bona temporalia ad gaudia eterna nos perducere dignetur Christus filius dei. Amen."

Wie bereits erwähnt, beginnt hierauf in der Klever Hs sogleich ein neuer Traktat, dessen Verfasser unbekannt ist, De officio sacerdotis (f. 30v—32v).

Nach den ersten Worten „Quia sacerdotis officium est circa tria principaliter, soll über den Gottesdienst, über die Predigt und die Sakramentenspendung gehandelt werden, jedoch wird mit der Bemerkung, daß sich das Notwendige „über die Sakramente" schon „in quodam libro antiquo in parte chori, ubi dominus decanus presidet, inferius in capsa" finde, sogleich nach dem ersten Teile abgebrochen. Auch hier begegnet uns immer wieder die Mahnung, gut auf die Symbolik der Opferelemente zu achten. Auch müssen die Konsekrationsworte „cum summa diligentia et sollicitudine" ausgesprochen werden. Der Priester soll sich nach der consecratio panis tief verneigen, um den wahren Leib des Herrn anzubeten, darauf diesen hoch erheben, damit auch das Volk ihn schaue und in ähnlicher Weise anbete („populus similiter adoret"). Eine Genuflektion, wie heute, war also noch nicht für den Zelebranten vorgeschrieben; auch wird nach der Konsekration des Kelches



noch keine Inklination und Elevation erwähnt. Ernstlich wird auf die geziemende Herzensvorbereitung vor der Zelebration hingewiesen, sowie auf die Notwendigkeit einer aufrichtigen Beichte, falls der Priester sich eines peccatum mortale bewußt werde.

Weiterhin bespricht die Hs unter der Überschrift Tabula sacerdotum naufragium neglegentiarum circa sacramentum altaris incurrentium die sog. Defectus missae, teilweise mit Angabe der alten Bußstrafen (f. 32v—33v). Sodann bietet sie zur Erleichterung der Gewissenserforschung einen Modus confitendi (f. 33v—34v) mit mehreren ausführlichen Beichtspiegeln für Priester, zunächst über die sieben Hauptsünden, dann über die Sünden, die mit den fünf Sinnen begangen werden können, über die Sünden gegen den Dekalog, das Glaubensbekenntnis, bei Verwaltung der sieben Sakramente, bei Übung der Tugenden, durch Unterlassung von Werken der geistlichen und leiblichen Barmherzigkeit.

Endlich (f. 34v—35v) werden in Versen noch einige Mahnungen über das der Meßfeier entsprechende sittliche Leben des Priesters, bzw. sein Verhalten vor, bei und nach der Messe, gegeben:

„Missam dicturus vivas quasi iam moriturus.
Cum missam dicis, patiens pro morte dei sis.
Quis, quantus, quare sit passus, et hec meditare.
Post finem misse vas ferre dei bene disce."

Nochmals wird der Gedanke hervorgehoben, daß der Priester seine Würdigkeit zur Zelebration prüfen muß:

„Presbyter, in mensa Christi quid agas, bene pensa:
Hic tibi vita datur vel mors eterna paratur.
Viscera munda para, qui pasci queris in ara.
Agnum sumpturus sis omni crimine purus.
Prebet in ecclesia Judas exempla futuris,
Ne corpus Christi tradent animis nisi puris;
Nam qui cum Juda male percipit, excipietur,
Qui bene cum Petro capit, ad Christum reseretur."

Auch in Prosa folgen einige Gedanken, die anscheinend zur Betrachtung vor der Messe oder gar unmittelbar vor der Kommunion dienen sollen, zunächst eine angebliche Augustinusstelle: Missa est honor sanctorum, salus vivorum, redemptio mortuorum..., sodann Worte des hl. Bernard: O sacerdotis miranda dignitas . . ., zuletzt eine tabellarische Übersicht über empfehlenswerte Intentionen bei der Meßfeier. Der Zelebrant soll vor jeder Messe die rechte Absicht in sich erneuern, „ne propter vanam gloriam, ne

propter verecundiam, ne ex consuetudine celebretur". Er soll sich fragen: „Quid intendis facere? Colere deum per lacrimas, rememorare mortem Christi, adiuvare totam ecclesiam. Quid intendis consequi principaliter? Augmentum dilectionis dei, inseparabilitatem unionis dei, accelerationem visionis dei." Es sind dies Exzerpte aus dem Speculum sacerdotum volentium celebrare missam, das sich öfters als Anhang zum Speculum ecclesiae des Kardinals Hugo von St. Cher findet[13].

Den Abschluß der Klever Hs (f. 37—42) bilden Gebete zum Gebrauch des Zelebranten vor und nach der Messe.

So zeigen denn die sämtlichen Traktate, die uns das Pfarrarchiv zu Kleve in seinem seltenen Bande erhalten hat, welch große Sorge das Stiftskapitel auf die moralische Bildung seiner Mitglieder, insbesondere auf die Gewissenspflege und würdige Vorbereitung zur Zelebration verwandte, wie es sich die Einführung in das Verständnis der Liturgie und die Erhaltung des rechten priesterlichen Geistes angelegen sein ließ. Es ist ja auch ungefähr dieselbe Zeit und fast die gleiche Gegend, in der ein Thomas von Kempen (geb. 1380 zu Kempen, gest. 1471 zu Zwolle) die kostbaren Büchlein von der Nachfolge Christi, vor allem das 4. Buch, die devota exhortatio ad sacram communionem, schrieb. Während in anderen, großen Teilen der Kirche damals ein Niedergang des klerikalen Lebens unverkennbar war, hat die Klever Stiftsgeistlichkeit offenbar eine höhere Auffassung ihres Berufes sich zu bewahren gewußt, eine Hochschätzung vor allem ihrer liturgischen Tätigkeit, wie sie etwa in den Worten der Imitatio Christi ausgesprochen liegt: „Quoties hoc mysterium recolis et Christi corpus accipis, toties tuae redemptionis opus agis: et particeps omnium meritorum Christi efficeris"[14].

## Anmerkungen.

[1] Vgl. besonders S. 515—604.

[2] Vgl. meinen Aufsatz „Mittelalterliche Ostergebräuche der Stiftsherrn zu Kleve": Römische Quartalschrift 35 (1927) 172 f.

[3] Der Gebrauch, an diesem Tage Brötchen zu segnen und an das Volk auszuteilen, sowie gesegneten Wein den Honoratioren der Gemeinde im Chor der Kirche zu kosten zu geben, bestand in Westfalen teilweise noch bis zum Weltkrieg, vgl. Münsterisches Pastoralblatt 52 (1914) 68.

[4] Röm. Quartalschr. 173 ff.

[5] Hs ante.

[6] Schwer leserlich.

[7] Bei den drei Bittprozessionen werden noch die „Kauwersynscheporte", die „Haescheporte" und die „Borchporte" erwähnt, letztere nach der Schwanen-



burg, dem bekannten Sitz der Lohengrinsage, so genannt. Vgl. auch R. Scholten, Zur Geschichte der Stadt Kleve, Kleve 1908.

[8] Außerdem waren zweimal wöchentlich in der Fastenzeit Predigten durch Franziskaner, sowie an Marienfesten und anderen Tagen mehrmals durch bestimmte andere Ordensgeistliche, Dominikaner aus Kalkar, Karmeliter aus Geldern, Augustiner aus Wesel und Antoniter, Predigten zu Kollektenzwecken üblich.

[9] In Hss ist sie selten, dagegen häufig in Inkunabeldrucken. In einer Kölner Inkunabel, auf die mich Bibliotheksrat Dr. Husung von der Inkunabel-Kommission zu Berlin freundlichst aufmerksam machte, Universitäts- und Stadtbibliothek zu Köln GB IV 3111 (Campbell 1006), wird sie als Tractatus fratris Hugonis de sancto Victore super Officio misse quod dicitur Speculum ecclesie bezeichnet. Außer dieser habe ich die Inkunabel 1054 (Hain * 8984) der Münchener Bibliothek zum Vergleich benutzt. Über Hugo von St. Cher vgl. H. Sassen, Hugo von St. Cher, seine Tätigkeit als Kardinal, Bonn 1908 und neuestens P. Merkelbach O. P., Mediatio B. Virginis in doctrina Hugonis a S. Charo, in: Angelicum 7 (1930) 39 ff.

[10] So lautet ein epigramma domini Petri Helenensis episcopi am Schluß der Münchener Inkunabel.

[11] Vgl. Anscar Vonier, A key to the doctrine of the Eucharist, London 1925; Ansgar Vonier, Das Geheimnis des eucharistischen Opfers, übertragen von P. Schneider, Berlin, Augustinus-Verlag, 1929.

[12] Jahrb. f. Liturgiewissenschaft 6 (1926) 194 ff.; ähnlich Jos. Kramp, Die Opferanschauungen der römischen Meßliturgie, 2. Aufl., Regensburg 1924, 229—237, jedoch mit Beschränkung auf den Leidensakt und auf Thomas v. Aquin.

[13] So in der Münchener Inkunabel 1054 (Hain * 8984).

[14] L. IV cp. 2, 2. Vgl. auch Fr. W. Oediger, Um die Klerusbildung im Spätmittelalter, in: Histor. Jahrbuch 50 (1930) 145—188.

# Die Bedeutung des Franziskus von Vittoria für die Wissenschaft des Völkerrechts.

Von Peter Tischleder.

Die Wahl gerade dieses Beitrags zu der vorliegenden Ehrengabe findet ihre Rechtfertigung in dem fortdauernden wissenschaftlichen Interesse, welches der Jubilar dem Problem nicht nur des Naturrechts, sondern auch dem des naturrechtlich begründeten und normierten Völkerrechts gewidmet hat. Das bezeugen die verschiedenen Beiträge und Aufsätze, in denen der Jubilar ausdrücklich oder im Zusammenhang mit verwandten Fragen auf das Völkerrecht zu sprechen kommt[1]. Dafür zeugt vor allem das klassische Werk: Naturrecht und Völkerrecht, in dem wohl in der feinsinnigsten und bündigsten Weise gerade die naturrechtliche Seite des Völkerrechts ihre Begründung und Erörterung findet. Ebendort[2] wie in dem Beitrag zu der von Th. Niemeyer veranstalteten Frage nach der Geltung der naturrechtlichen Grundauffassung des Völkerrechts[3] erwähnt er zudem ausdrücklich Franz von Vittoria, dessen naturrechtliche Begründung des Völkerrechts vor der von Hugo Grotius gegebenen den Vorzug verdiene.

### Persönlichkeit und wissenschaftliches Charakterbild Franz von Vittorias.

Um das Jahr 1480 in dem baskischen Bergstädtchen Vittoria geboren, tritt Franz schon früh in den Dominikanerorden ein. In Paris, im Kollegium zu St. Jakob, hört er die Vorlesungen des belgischen Dominikaners Peter Crockart, der als erster dort statt der Sentenzen des Lombarden die Summa des Aquinaten den Vorlesungen zugrundelegte. Vittoria besorgte die Herausgabe des Kommentars seines Lehrers zur Secunda Secundae, während er selbst für die Herausgabe seiner eigenen Lehrschriften später keinerlei Sorge trug. Er wollte nur Lehrer, nicht Schriftsteller sein. Nach Spanien zurückgerufen, besteigt er nach kurzer Verwendung als Regens primarius des Kollegiums des hl. Gregor in Valladolid 1526 die erste theologische Lehrkanzel an der Universität zu Salamanca, die er bis 1544 innehatte, wo ihn ein schweres Gichtleiden zur Aufgabe der Lehrtätigkeit zwang. Am 12. August 1546 starb er in Salamanca. Er ist der Begründer des ungeheuren wissenschaftlichen Rufes, den die Theologenschule zu Salamanca gewann, der große Erneuerer der Scholastik überhaupt. Mit hohem Stolz und grenzenloser Dankbarkeit bekennen sich die Leuchten der Wissenschaft wie Dominicus Soto, Bartholomäus de Medina, Melchior Canus, Martin de Ledesma, Andreas de Tudela als seine Schüler. Der Historiker des Dominikanerordens, J. Lopez, nennt Franz den „Meister der Meister nicht nur, was den Inhalt der Lehre, sondern auch die Art des Lehrens anlangt; sie war ausgezeichnet durch einen knappen, konzisen Stil, bestimmt und elegant zugleich“[4]. Damit ist schon die eine Seite seiner wissenschaftlichen Art berührt, die gewählte humanistische Sprache, wohl ein Erbstück aus seiner Pariser Zeit, eine nie verleugnete Nachwirkung seines dort gepflogenen freundschaftlichen Umgangs mit Humanisten wie z. B. mit Erasmus von Rotterdam. Dazu gesellte sich eine bewußt angestrebte Bindung der theologischen Spekulation an die Beweisstellen der Hl. Schrift, durch welche Melchior Canus die erste nachdrückliche Anregung zu seinem späteren klassischen Werk: De locis theologicis erhielt[5]. Überhaupt sucht Franz die bis dahin herrschende einseitig überspitzte Dialektik durch eine gediegene positiv-historische Methode, durch ausgedehnte kritische Verwertung der umfassenden wissenschaftlichen Überlieferung zu überwinden. Um so mehr ist es zu bedauern, daß Franz von Vittoria sich nicht zur Drucklegung seiner reichen wissenschaftlichen Arbeiten entschloß. Seine Thomaskommentare, bzw. die von seinen Hörern angefertigten Niederschriften seiner Vorlesungen über die 114 Quästionen der Prima Secundae und zur Secunda Secundae liegen in zwei Redaktionen noch unediert in der Vaticana und in Salamanca. Mehrmals gedruckt, aber in oft sehr mangelhafter Weise sind seine berühmt gewordenen Relectiones morales, jedoch auch diese nicht nach seiner eigenen Niederschrift, sondern der Nachschrift seiner Schüler[6].

So bedauerlich die schriftstellerische Abstinenz unsres Meisters ist, seine ganze wissenschaftliche Art, sein hoher und freier Geist, die im besten Sinn des Wortes moderne Haltung ist auf seine Schüler übergegangen, d. h. nicht nur auf die Angehörigen seines Ordens, sondern auch auf Augustiner, wie Luis von Leon, und auf Jesuiten, wie den Kardinal Toletus, einen Schüler von Soto. Nicht minder wirkte sich mittelbar wenigstens sein Einfluß

aus auf Gabriel Vasquez und Franz Suarez, die größten spanischen Theologen der Gesellschaft Jesu.

Die grundlegende Bedeutung Franz von Vittorias für die Völkerrechtswissenschaft, die infolge der einseitigen Hervorhebung des Hugo Grotius bisher nicht genügend gewürdigt wurde, wird heute doch immer klarer erkannt und bereitwilliger anerkannt. Schon im Jahre 1889 sprach Professor Eduard Nys, Brüssel, in einer eingehenden Darlegung: Les publicistes espagnols et les droits des Indiens [7], sein lebhaftes Bedauern aus, daß „F. von Vittoria und seine berühmten Schüler auf die Wissenschaft des Völkerrechts keinen größeren Einfluß ausgeübt haben“ [8]. An andrer Stelle feiert er die von Vittoria vertretene Erkenntnis von dem wahren und eigentlichen Rechtscharakter der zwischenstaatlichen Beziehungen als die um Jahrhunderte vorweggenommene Entscheidung eines viel erörterten Problems [9]. Von deutscher Seite hat vor allem Joseph Kohler auf „den großen Vittoria“ hingewiesen, „dessen Werk De jure belli geradezu bahnbrechend war“ [10]. Er bekundet als seine wissenschaftliche Überzeugung, daß zur Begründung eines neuen Naturrechts ein Zurückgreifen geboten sei „nicht auf Hugo Grotius, den man als den Stifter des Naturrechts zu bezeichnen pflegt“, „noch weniger an jene philisterhafte Verflachung Wolffs, welche das Grotianische Naturrecht zu Grabe getragen hat“, „sondern auf die spanischen Naturrechtslehrer des 16. und 17. Jahrhunderts, unter deren Pflege die Lehre noch die volle Frische der Entwicklung verrät, bis sie in den Händen der Kalvinisten erstarrte“ [11]. Auch der Wiener Völkerrechtslehrer Lammasch [12] und neuerdings Verdroß [13] stellen die wissenschaftliche Bedeutung dieses eigentlichen „Vaters des Völkerrechts“ fest.

Der Begriff des Völkerrechts bei Vittoria.

„Vittoria hat als erster aus dem verschwommenen Begriffe des jus gentium der Römer das jus inter gentes herausgeschält“ [14]. Er tat es längst vor Zouch, dem man sonst wohl dieses Verdienst zuerkannte, der den Ausdruck und Begriff aber erst ein Jahrhundert später von ihm übernommen hat [15]. Vittoria sieht das Recht der Spanier, nach Amerika zu wandern, dort Wohnung zu nehmen und Handel zu treiben begründet „in dem Völkerrecht (jus gentium), das entweder inhaltlich mit dem Naturrecht identisch ist oder aus dem Naturrecht sich ableitet“. Soweit könnte man Vittoria als bloßen Nachbeter der traditionellen Auffassung des jus gentium ansprechen; darnach deckte sich das jus gentium durchaus nicht mit



dem zwischenstaatlichen Recht, sondern stellte nur den Inbegriff der sehr naheliegenden und darum bei den meisten Völkern in praktischer Übung sich befindlichen Folgerungen aus dem Naturrecht dar; es begriffe also sozusagen das internationale Privatrecht in sich. Hildenbrand weist darauf hin, da ja auch wirklich ein internationales Handelsrecht die primäre Form des römischen jus gentium bildet [16]. Dieses gestaltete sich aus dem sogenannten Peregrinenrecht heraus, sobald Rom mehr und mehr sich aus einem Agrar- zu einem Handelsstaat wandelte und damit gezwungen war, sein bisher nur innerstaatliches, nationales Recht, das nur ein persönliches, für den römischen Bürger geltendes Recht war, auch auf den fremden Händler, den Angehörigen eines fremden Staates und einer fremden Nation, auszudehnen. Durch das hierdurch gebotene Absehen von der staatlichen und nationalen Zugehörigkeit ergibt sich die Vorstellung von einem allen Menschen als solchen gemeinsamen allgemeinen Recht; durch die natürliche Vernunft begründet und geschaffen, trägt es dennoch positiven Charakter insofern, als es in das positive Recht aufgenommen und durch die positive Rechtsübung bei allen Völkern sanktioniert wurde. Bezeichnend ist nun aber, wie Vittoria fortfährt, wie er das Zitat aus den Institutionen, das an sich nur das jus gentium in dem oben angegebenen Sinn des internationalen Privatrechts meint, in der Weise umbiegt, daß es nunmehr ganz klar das wirkliche, öffentliche Völkerrecht ausdrückt. Das Zitat lautet bei Vittoria: Quod naturalis ratio inter omnes gentes constituit, vocatur ius gentium [17], während es ursprünglich lautet: inter omnes homines [18]. Er ersetzt also das Wort „Menschen“ durch den Ausdruck „Völker“ und wandte den neugewonnenen Begriff des jus gentium, den er als ius inter gentes deutlicher abgrenzte, auf die beiden national und staatlich so scharf und klar umrissenen Völker der Hispani, der kolonisierenden Spanier einerseits, der „Indi“, der entdeckten amerikanischen Eingeborenenstämme und -staaten anderseits an; eben damit hat er aber die Vorstellung, die Idee eines eigentlichen Völkerrechts, eines wahren internationalen öffentlichen Rechts, das die zwischenstaatlichen Beziehungen der Völker zu ordnen hat, als erster begrifflich aufgefaßt und zum Ausdruck gebracht. Allerdings läßt Vittoria keinem Zweifel Raum, daß dieses internationale öffentliche Recht ebensosehr auf dem Naturrecht aufruht und ebenso spontan durch die ratio naturalis konstituiert wird wie das internationale Privatrecht, das jus gentium im traditionellen Sinn. So folgert er denn für seine spezielle Frage: „Bei

allen Nationen gilt es als unmenschlich, ohne speziellen Grund Gäste und Fremde ungastlich aufzunehmen, als menschlich und pflichtgemäß aber, sie wohl zu behandeln. Das wäre aber gewiß nicht der Fall, wenn es an sich übel getan und unrecht wäre, daß Angehörige bestimmter Nationen zu fremden Nationen sich begeben"[19]. An anderer Stelle unterscheidet Vittoria von dem als jus gentium im bisherigen Sinn bezeichneten natürlichen Recht ein jus gentium im speziellen Sinne. Er beansprucht für die in den amerikanischen Territorien weilenden Spanier das Recht, daß sie wie die dort Ansässigen Anteil haben sollen an den nicht schon im Privatbesitz befindlichen Gütern, z. B. dem noch nicht gehobenen Gold, den noch nicht gefischten Perlen im Meer, weil solche Güter jure gentium primi occupantis seien. Dazu macht er nun die interessante Bemerkung: „Vieles dieser Art scheint aus dem jus gentium (= Inst. Just. II, 1, § 12) hervorzugehen; weil es ausreichend im Naturrecht begründet ist, hat es auch offenbare Rechtskraft und Rechtsverbindlichkeit. Aber selbst wenn einmal im einzelnen seine Ableitbarkeit aus dem Naturrecht nicht gegeben sein sollte, so scheint zu seiner Begründung doch auszureichen die Zu- und Übereinstimmung wenigstens der Mehrheit des ganzen Erdkreises, besonders wenn es im gemeinsamen Interesse aller liegt. Wer nämlich in den ersten Zeiten nach der Schöpfung oder der Wiederherstellung der Welt auf die Sündflut hin die Mehrheit der Menschen bestimmte, daß die Gesandten überall unverletzlich, daß die Meere gemeinsamer Besitz, daß die Kriegsgefangenen Sklaven sein, daß gleicherweise Fremde nicht ausgewiesen werden sollen, so hätte das zweifellos Rechtsgeltung unbeschadet des Widerspruchs der Minderheit"[20].

Vittoria kennt also ein Völkerrecht, das nicht mit dem jus gentium zusammenfällt, soweit dieses ein Teil des natürlichen Rechtes ist, sondern das als positives Recht zurückgeht auf eine Vereinbarung oder eine allgemeine Rechtsübung und Rechtsgewohnheit der Menschheit, wenigstens der Mehrheit der Völker und Menschen. Bemerkenswert ist, was er als Inhalt dieses Völkerrechts aufführt: Unverletzlichkeit der Gesandten, Freiheit und Gemeinsamkeit der Meere, Freiheit der Einwanderung, also lauter Rechtsinhalte, die heute zum eisernen Bestand des eigentlichen öffentlichen Völkerrechts gehören, und die, nach Vittoria, auch wenn sie nicht schon naturrechtlich begründet sind, doch den Charakter einer wahren Rechtsverpflichtung und nicht



bloß unverbindlicher internationaler Courtoisie haben, weil sie in der dauernden allgemeinen Rechtsübereinstimmung und Rechtsübung und in dem allgemeinen internationalen Rechtsinteresse aller Völker ihre ausreichende Legitimation haben.

Die völkerrechtliche Bestimmung, daß Kriegsgefangene zu Sklaven gemacht werden dürfen, hat nach Vittoria unter christlichen Völkern keine Gültigkeit mehr, „weil es nach dem zwischen Christen geltenden Völkerrecht feste und darum anerkannte Rechtsübung geworden zu sein scheint, daß Christen kriegsrechtlich nicht zu Sklaven gemacht werden dürfen"[21]. Vittoria vertritt also die Möglichkeit und Notwendigkeit einer Humanisierung und Ethisierung des natürlichen im römischen Recht kodifizierten[22] Völkerrechts zu einem christlich geläuterten und veredelten Völkerrecht, der rein naturrechtlichen Solidarität der Menschheit zur höheren und übernatürlichen Solidarität der Christenheit, des orbis creati zu der des orbis christiani redempti.

### Die Völkergemeinschaft als Grundlage des Völkerrechts.

Vittoria stellt sodann ganz klar die Völkergemeinschaft als die natürliche Voraussetzung und Grundlage des Völkerrechts und der Völkerrechtsgemeinschaft heraus. Er betont nicht nur die ganz allallgemeine Solidarität aller Menschen, die in der Gemeinsamkeit einer und derselben Natur begründet ist, und die es verbietet, „daß der Mensch ohne Grund dem Mitmenschen feindselig gegenübertritt: denn der Mensch ist nicht dem Menschen, wie Ovid sagt, ein Wolf, sondern ein Mensch, da die Natur zwischen allen Menschen eine Art Naturgemeinschaft, Blutsverwandtschaft (cognationem quandam) begründet"[23]. Alle sind „unsre Nächsten, die wir zu lieben verpflichtet sind wie uns selbst"[24].

Nein, er faßt diese Solidarität konkreter als wahrhaft internationale Solidarität nicht nur der Einzelmenschen, sondern auch und vornehmlich als wahre Völker- und Völkerrechtsgemeinschaft. Er spricht unumwunden den Gedanken aus: „Der Einzelstaat ist nur ein Teilglied des ganzen orbis und besonders die christliche Provinz wieder nur ein Teil des ganzen Gemeinwesens"[25]. Daraus folgert er die Unerlaubtheit eines Krieges, der, wiewohl für den Einzelstaat oder eine Einzelprovinz nützlich, doch „der Menschheit (orbis) oder der Christenheit zum Schaden gereichen würde"[26]. Umgekehrt ergibt sich aber auch die

grundsätzliche Erlaubtheit des Krieges als des notwendigen Mittels zur Verbürgung der öffentlichen Ruhe und Sicherheit in der Völkergemeinschaft „aus dem Endziel und dem Wohl des ganzen Erdkreises; denn der Erdkreis (d. h. im Sinne Vittorias die als natürliches Ganze aufzufassende Völker- und Menschheitsgemeinschaft) wäre in seinem glücklichen und ruhigen Bestande einfach in Frage gestellt, ja geradezu dem schlimmsten Schicksal ausgeliefert, wenn Tyrannen, Banditen und Räuber ungestraft ihr Unwesen treiben, Unschuldige und Gute unterdrücken könnten, ohne daß es diesen gestattet sein sollte, sich gegen sie zur Wehr zu setzen“[27]. Diese natürliche Völkergemeinschaft, wie sie sich schon aus der Gleichheit der Menschennatur und aus dem an den Staatsgrenzen nicht haltmachenden Gesellungsdrang der Menschen von selbst ergibt, erscheint nun bei Vittoria erhoben und veredelt zur übernatürlichen Solidarität der Christenheit (Christianitatis)[28]. Aus diesem Gedanken heraus begründet Vittoria z. B. die Pflicht, daß ein spanischer Fürst unbeschadet der ihm an sich zukommenden Souveränität und Unabhängigkeit „die Verwaltung des Staates modifizieren und ändern müsse, wenn diese, so wie sie ist, eine schwere Schädigung geistlicher Interessen in Afrika bedingen würde ... denn: „die ganze Kirche ist ein einziger Körper, staatliche und kirchliche Gemeinschaft bilden nicht zwei (sich unvermittelt und beziehungslos gegenüberstehende) Körper, sondern nur einen nach Paulus“[29]. Ja, aus demselben Grund kann „ein Fürst zweifelsohne verpflichtet sein, lieber auf sein Recht zu verzichten und von einem Krieg abzustehen, dann nämlich, wenn sonst den Heiden die willkommene Gelegenheit geboten würde, christliche Länder zu überfallen und zu besetzen“[30].

### Die Ablehnung des universalen Weltstaates und die Anerkennung der wahren, wenn auch relativen Souveränität der Einzelstaaten.

So sehr Vittoria die natürliche und christliche Solidarität der Völker und Staaten und die dadurch gebotene Pflicht der Rücksichtnahme auf den Frieden und das Wohl des alle umfassenden „orbis“ bzw. der „Christenheit“ betont, so läßt er sich doch nicht zur Behauptung oder Forderung der gottgewollten Existenz eines Weltstaates fortreißen. Nur als grundsätzliche Möglichkeit behauptet er: „Die Mehrheit der Christen könne unbekümmert um den Widerstand der Minderheit einen einzigen Monarchen zu Recht bestimmen, dem dann alle Fürsten und Provinzen zu gehorchen gehalten wären“[31]. Als die wahrhaft geltende Rechtswirklichkeit erweist er aber ganz ausdrücklich und ausführlich den rechtmäßigen Bestand vieler voneinander unabhängiger, weil wahrhaft souveräner Einzelstaaten und Einzelfürsten. Mit großem Nachdruck wendet er sich gegen die Behauptung des Bartolus, daß nur dem Kaiser als dem gottgewollten Herrn des ganzen Erdkreises wahre und volle Souveränität über alle Einzelstaaten und Einzelfürsten zukomme; weder durch übernatürliche und unmittelbare Erwählung von Gott, noch als Stellvertreter des Papstes im weltlich-politischen Gebiet, noch durch ausdrückliche Wahl des Erdkreises sei der Kaiser zum unmittelbaren und obersten Weltherrn und Weltkaiser bestellt. Es fehle ihm also zu einer solchen Weltsouveränität jede Legitimation durch das Naturrecht wie durch das positive göttliche oder menschliche Recht[32]. „Es gibt keinen Menschen, dem kraft des Naturrechts die Herrschaft über den Erdkreis zukäme. Nach dem hl. Thomas (S. th. 2, 2, qu. 10 a. 10) verdanken Herrschaftsrecht und Vorsteheramt ihre Einführung menschlichem, folglich nicht dem natürlichen Recht, wie denn auch nicht einzusehen ist, weshalb eher den Deutschen als den Franzosen die Weltherrschaft zustehen sollte“[33].

Noch weniger als dem Kaiser kommt dem Papst eine solche politische Weltherrschaft zu, wie umgekehrt gewisse Kanonisten und Kurialisten, z. B. Hostiensis, Antoninus, Sylvester behaupten[34]. Er ist nicht politischer Herr des Erdkreises, auch nicht als Stellvertreter Christi, da dieser die ihm als Gott zukommende Weltherrschaft weder selbst zu Lebzeiten ausgeübt, noch dem Petrus übertragen hat[35]. Darum ist der Papst dann aber folgerichtig auch nicht unmittelbarer politischer Vorgesetzter der weltlichen Staaten, daß er sie nach Belieben verschenken[36], oder der weltlichen Fürsten, daß er sie nach Willkür ein- und absetzen könnte[37]. Ja, er kann nicht einmal angesprochen werden als der durch das natürliche oder positive göttliche Recht berufene und befugte Schiedsrichter über rein politische völkerrechtliche Streitigkeiten, als unmittelbare Appellationsinstanz zur Entscheidung über Gültigkeit und Ungültigkeit einzelstaatlicher Gesetze und Verwaltungsmaßnahmen[38].

Der Papst kann allerdings zuständig sein auch in Fragen politischer Art, sofern nämlich gegebenenfalls durch die Politik geistliche Interessen ganz unmittelbar und wesentlich in Mitleidenschaft gezogen werden etwa durch durch einen Krieg zwischen christlichen Fürsten und Völkern, der den Türken die Christenheit

ausliefern würde [39]. In einem solchen Falle dürfte er nach Vittoria ein Kriegsverbot erlassen und den Streit zur schiedsgerichtlichen Erledigung vor sein Forum ziehen [40], nicht weil ihm kraft seines päpstlichen Amtes politische Weltherrschaft oder auch nur irgendwelche weltliche Souveränität zusteht, sondern ratione potestatis spiritualis, ratione peccati [41]. Die Hierarchie der Zwecke und Werte, das Prinzip der Einheit der Kultur verlangt, daß die Superiorität des religiösen, des absoluten Wertes und Zieles nicht nur platonisch anerkannt wird, sondern auch praktisch im Falle des Widerstreites und bei gleicher Lebensnotwendigkeit der beiden Interessen wirklich obsiegt [42]. Denn die Christenheit und das Christentum bildet ein corpus. „In einem Leib ist aber alles untereinander verbunden und eins dem andern untergeordnet, und sind die niederen Teile der höheren und edleren wegen da. So sind auch in der christlichen Gemeinschaft (in republica christiana) die Ämter und Zwecke und Gewalten miteinander verbunden und einander untergeordnet. Ganz unvertretbar ist die Behauptung, das Geistliche sei wegen des Zeitlichen da, vielmehr ist umgekehrt das Zeitliche um des Geistlichen willen da und hängt darum (irgendwie) davon ab" [43]. Allerdings ist diese Abhängigkeit doch keine unmittelbare, wie sie zwischen Werkmeister und Werkzeug oder zwischen höherer und niederer Kunst besteht, sondern nur eine mittelbare. „Denn die staatliche Gewalt ist nicht ausschließlich und präzise wegen der geistlichen Gewalt da, wie die niedere Kunst wegen der höheren, das Werkzeug wegen des Zweckes, zu dem es gebraucht wird." „Wenn es überhaupt keine geistliche Gewalt, keine übernatürliche Seligkeit gäbe, gäbe es doch irgendwelche Ordnung im irdischen Gemeinwesen und folglich auch eine Gewalt. Folglich ist diese Abhängigkeit nicht so zu verstehen, als wenn die staatliche Gewalt ausschließlich nur um jener willen da sei als ihr Werkzeug oder als ein Teil nur von ihr, wie die Gewalt des Statthalters nur ein Teil der königlichen Gewalt ist; nein, sie ist eine in sich geschlossene und vollkommene Gewalt mit unmittelbarem Eigenzweck, was aber trotzdem nicht ausschließt, daß sie irgendwie auf die geistliche Gewalt bezogen und hingeordnet ist" [44].

Der Idee des Weltmonarchen und des Weltstaates steht also nach Vittoria entgegen die wahre und wirkliche Souveränität der Einzelstaaten. Vittoria gibt eine feine und klare Wesensbestimmung der Souveränität: „Weil das weltliche Gemeinwesen eine vollkommene und in sich geschlossene Gemein-



schaft ist, ist es keinem außer ihm unterworfen, sonst ginge ihm ja die Ganzheit und Geschlossenheit ab; folglich kann es sich auch einen Herrscher bestellen, der in keiner Weise unterworfen ist" [45]. An anderer Stelle ergänzt er sie noch: „Vollkommen besagt soviel wie etwas Ganzes; denn der Gegensatz zum Vollkommenen, dem nichts fehlt, ist das Unvollkommene, dem etwas fehlt und abgeht. Ein vollkommener Staat oder ein vollkommenes Gemeinwesen ist also nur jenes Staatswesen, das durch sich selbst ein Ganzes bildet, d. h. welches nicht Teil eines anderen Staatswesens ist, sondern eigne Gesetze, eignen Staatsrat, eigne Behörden hat . . . Es steht allerdings nichts im Wege, daß wieder mehrere souveräne Gewalten und vollkommene Gemeinwesen unter einem Fürsten stehen" [46]. Diese letzte Bemerkung zeigt aber, daß Vittoria im Gegensatz zu den späteren kalvinistischen Staats- und Rechtsphilosophen die Souveränität nicht zur absoluten übersteigert, zur starren Beziehungslosigkeit und zur monadenhaften Inzucht, die im schroffen Gegensatz zur politischen Wirklichkeit wie zur rechten Ordnung die Einzelstaaten überhaupt zu keiner sozialen und rechtlichen Gemeinsamkeit über die Staatsgrenzen hinaus mehr zusammentreten läßt; er faßt sowohl die Autarkie, die Selbstgenugsamkeit, wie die Souveränität der Staaten zwar als eine wahre, aber doch als eine verhältnismäßige, relative. Gerade dadurch hält er den Weg frei zu einem wirklichen und eigentlichen Völkerrecht und einer wahren und eigentlichen Völkerrechtsgemeinschaft; diese vermag der moderne Rechtspositivismus nicht mehr zu begründen, weil der überstarre und formalistische Souveränitätsbegriff, den er vertritt, weil die von ihm gelehrte These von der rechtbegriff, den er vertritt, die von ihm gelehrte These von der rechtlichen Omnipotenz des Einzelstaates, die Leugnung jeder vor dem Einzelstaat und über ihm stehenden natürlichen Rechtsmacht eine andere Bindung des Staates als durch seinen eignen Willen nicht zuläßt. Er muß darum das resignierte Geständnis ablegen, die Staatengemeinschaft sei „rein anarchischer Natur, und das Völkerrecht, weil einer nichtorganisierten und darum keine Herrschermacht besitzenden Autorität entspringend, kann füglich als ein anarchisches Recht bezeichnet werden" [47].

Auf der andern Seite ist aber die klare Erfassung und entschiedene Betonung der Selbständigkeit und Geschlossenheit der Einzelstaaten gegenüber allen utopistischen Weltstaatstheorien durch Vittoria gleichbedeutend mit der erstmaligen bewußten Erfassung und Begründung eines wahren und eigentlichen öffent-

*lichen* Völkerrechts, als dessen Subjekte eben nicht die physischen Einzelpersonen, sondern die rechts- und handlungsfähigen moralischen Gesamtpersonen der Einzelstaaten deutlich in die Erscheinung treten. Das römische und scholastische jus gentium, das primär und ausdrücklich als internationales *Privat*recht sich nur an die im Imperium Romanum oder im orbis christianus miteinander Verkehr pflegenden *Einzelmenschen* wandte, ohne deren Einbettung in ihre nationalen, staatlichen Sonderverbände ausdrücklich zu berücksichtigen, wandelt sich nun zum jus *inter gentes*, zum eigentich öffentlichen Völkerrecht, das die Verhältnisse von *Staat zu Staat* regelt; der Zweck dieses öffentlichen Völkerrechts und seiner regelnden Tätigkeit ist einerseits die Anerkennung und Wahrung der einzelstaatlichen Lebensrechte, anderseits aber die Erzielung der wahren und echten Einheit des Menschengeschlechtes als eines Ganzen, das sich in einzelne Staaten gliedert, um sich aus der Differenzierung zur Einheit organisch zu erbauen. Universalismus und Personalismus erscheinen hier in organischer Verknüpfung.

### Die praktische Anwendung dieser Völkerrechtsidee bei Vittoria.

Vittoria verfolgt als lebensnaher, aufgeschlossener Moralist bei allen diesen Erörterungen unmittelbar *praktische* Ziele. So bezwecken seine Relektionen: De jure belli und De Indis die praktische Auseinandersetzung mit dem kolonialen Imperialismus seiner Landsleute in den entdeckten amerikanischen Ländern. Es ist herzerquickend und imponierend zugleich, mit welchem Ernst und Nachdruck Vittoria dem kolonialen Imperialismus zu Leibe rückt, sofern er sich über das private wie öffentliche internationale Völkerrecht hinwegzusetzen sucht. Er läßt keine Machtpolitik gelten, ob sie sich mit den heiligen Absichten der Glaubensverbreitung zu drapieren weiß oder sich auf kulturelle Überlegenheit beruft oder händlerische Rücksichten des sacro egoismo geltend macht. Aus dem naturrechtlichen Charakter der Staatsordnung und der Staatsgewalt erweist Vittoria das naürliche Recht der neuentdeckten Staaten und Völker auf ihre *Eigenstaatlichkeit*, auf ihre politische Unabhängigkeit und Selbständigkeit, welche die Spanier zu achten haben. Denn nach dem Grundsatz: gratia non tollit naturam, werden natürliche Rechte durch die neue Ordnung der Gnade und Erlösung nicht berührt. Todsünder, Häretiker, Ungläubige verlieren nicht diese Rechte, weil sie eben in der Natur



der Dinge begründet sind. „Weder der (objektive) sündhafte Zustand des Unglaubens noch andere schwere Sünden, in denen sich diese Wilden möglicherweise befinden, sind ein Hindernis, daß sie wahre, öffentliche wie private Herrschaftsrechte besitzen. Darum können mit Berufung darauf ihre Güter und Länder von Christen nicht in Besitz genommen werden“ [48].

Ferner spricht er die Wilden frei von dem Vorwurf der Unzurechnungsfähigkeit und Unmündigkeit, von der Unfähigkeit, sich selbst zu regieren: „Sie haben doch eine gewisse Ordnung in ihren Verhältnissen, sie haben doch Städte mit geregeltem und geordnetem Bestand, sie haben eine bestimmte Regelung der ehelichen Beziehungen, sie haben Behörden, Herrscher, Gesetze, Gebäude, Tauschverkehr, was doch alles den Vernunftgebrauch zur Voraussetzung hat; sie haben selbst Religion und irren auch in Dingen nicht, die andern evident sind, das ist doch auch ein klares Zeichen ihrer Vernünftigkeit“ [49]. Allerdings gelten die Verpflichtungen des Natur- und Völkerrechts nicht nur für die Spanier, sondern auch für diese Wilden. Sie dürfen darum nach Vittoria auch ihrerseits nicht ohne gerechten Grund den Spaniern den Handelsverkehr, das Niederlassungsrecht in ihren Ländern, den Mitgenuß an den noch nicht im Privatbesitz befindlichen Bodenschätzen verwehren, sie dürfen nicht die friedliche Verkündigung des Evangeliums verbieten und verhindern [50]; umgekehrt darf allerdings auch gegen sie kein Glaubens- und Gewissenszwang zur Annahme des Evangeliums ausgeübt, ja nicht einmal ohne weiteres und ausnahmslos Strafe verhängt werden wegen objektiver Sünden und Verfehlungen gegen das natürliche Sittengesetz [51].

Nur wenn diese Völker im offenkundigen Gegensatz zum Natur- und Völkerrecht ohne gerechten Grund den Spaniern feindselig entgegenträten, könnte allenfalls von einem gerechten Defensiv- oder Strafkrieg der Spanier gegen sie die Rede sein, und könnte möglicherweise Land und Fürst und Volk unter die politische Herrschaft der Spanier kommen [52]. Daneben wäre allerdings die Entstehung auch noch andrer gerechter Titel für die politische Oberhoheit der Spanier auf mehr feindlichem Wege denkbar, etwa dadurch, daß einzelne Stämme freiwillig sich ihnen als Freunde und Bundesgenossen anbieten, oder sie, soweit sie schon christlich geworden sind, gegen Glaubens- und Gewissenszwang, sei es durch ihre noch heidnischen Herrscher, sei es durch heidnische Nachbarstaaten, oder überhaupt gegen tyrannische Bedrückung als Helfer anrufen [53].

Das Völkerrecht im Krieg.

Die Knappheit des mir zugestandenen Raumes verbietet mir eine ausführliche Würdigung der Stellungnahme Vittorias zu dem Problem des Völkerrechts im Krieg. Seine Relectio: De jure belli überragt an grundlegender Bedeutung weit die gleichlautenden Darlegungen des Grotius. Alle späteren scholastischen Autoren haben aus dieser reichen Quelle geschöpft, besonders auch Suarez, und sind nicht wesentlich über Vittoria hinausgekommen. Ja, gerade diese seine Untersuchungen über den Krieg sind trotz mancher zeitgeschichtlichen Hüllen und Einkleidungen im besten Sinne modern und dürfen heute besondere Beachtung beanspruchen.

In fein abgestimmter Gliederung behandelt Vittoria

1. die Frage der grundsätzlichen Erlaubtheit des Krieges vor allem vom christlichen Standpunkt aus. Gegen einen unbedingten Pazifismus verteidigt Vittoria das Recht und die Erlaubtheit des Not- und Abwehrkrieges wie des Offensivkriegs, sofern er auch die gerechte Bestrafung und Wiedergutmachung zugefügten und ungesühnt gebliebenen Unrechts bezweckt. Der den Krieg in beiden Fällen rechtfertigende Grund ist das Gemeinwohl, ist das hohe Gut des Friedens, wie im inner- so auch im zwischenstaatlichen Leben; damit ist jeder Militarismus, der den Krieg um des Krieges willen bejaht und anstrebt, nachdrücklich verworfen. Vittoria sieht in dem Krieg, auch in dem gerechtesten, stets ein Übel, das nur als notwendiges Mittel zu ganz unverzichtbaren Gütern, als ultima ratio im strengsten Sinn überhaupt zu rechtfertigen ist.

2. Darauf erörtert Vittoria die Frage nach dem Träger des Rechts der Kriegserklärung. Dieses Recht spricht er nur dem Staatsganzen bzw. dem es vertretenden Staatshaupt zu, weil die Kriegserklärung nach ihm ein Souveränitätsakt im eigentlichen Sinn ist, weil das Recht dazu sich herleitet aus der dem Staatswesen zukommenden rechtlichen Autarkie, aus seiner Befugnis und seiner Pflicht zur Selbstbehauptung. Darum darf im Föderativstaat nach positivem jus gentium nicht das Einzelreich, sondern der gemeinsame Fürst den Krieg erklären [54].

3. Sodann wendet sich Vittoria der Erörterung der moralphilosophisch wichtigsten Frage zu, der Frage nach dem gerechten Kriegsgrund [55]. Glaubens- und Religionskriege werden mit Berufung auf Thomas und unter Rückverweisung auf die Relectio: De Indis abgelehnt [56]. Fürstliche Ruhm- und Eroberungsgier, der sacro egoismo, werden als gerechter Kriegsgrund nicht anerkannt; denn einmal stellen sie schon in sich eine schwere Versündigung gegen das Gemeinwohl des eigenen Staates dar, das ja doch nicht des Fürsten wegen da ist, sondern umgekehrt für diesen selbst die sittliche Richtschnur seines politischen Handelns sein muß, sondann erniedrigen sie die freien Bürger zu sklavischen Werkzeugen fürstlicher Machtpolitik und Eigensucht [57]. Positiv umschreibt Vittoria seine Meinung dahin: „Es kann nur eine einzige gerechte Kriegsursache geben, ein erlittenes Unrecht“ [58]. „Der Krieg ist Strafe, Strafe darf aber da nicht sein, wo keine Schuld, wo keine Ungerechtigkeit vorausgegangen ist“ [59]. Folgerichtig stellt Vittoria die Behauptung auf, daß es nicht auf beiden Seiten einen objektiv gerechten Kriegsgrund geben könne; denn dann wären auf beiden Seiten nur Unschuldige, und, da die Tötung Unschuldiger nach dem Naturrecht verboten sei, müßte der Krieg, der sicher zur Massentötung Unschuldiger führen würde, unterbleiben [60]. Allerdings gibt Vittoria zu, daß auf beiden Seiten der gute Glaube vorhanden sein kann und der objektiv schuldige Teil darum doch vor dem Gewissensforum und vor Gott möglicherweise nicht sündigt [61]. Gerade hier scheint aber Vittoria einem gewissen Formalismus zu erliegen. Selbst wenn man mit ihm der Meinung ist, daß es einen auf beiden Seiten gerechten Krieg nicht geben könne, so ist doch nicht, wie er zu argumentieren scheint, eine subjektive Schuld der auf der Seite der Unrechtspartei kämpfenden Soldaten der Grund, warum es erlaubt ist, diese zu töten — denn diese subjektive Schuld besteht in der Regel ja gar nicht, weil auf beiden Seiten die eigentlich Kämpfenden, die gemeinen Soldaten, sich in der Regel im guten Glauben befinden; sondern wie bei der Notwehr ist es das objektive Recht, wichtigste und unverzichtbare Lebens- und Rechtsgüter zu verteidigen auch gegen solche, die ohne subjektive Verfehlung sie aus vielleicht unüberwindlichem Irrtum heraus bedrohen. In Wahrheit wandelt sich auch bei Vittoria selbst der Begriff der „nocentes“ bzw. der „innocentes“ aus einer mehr ethischen Kategorie in eine technisch-militärische. Die „Schuldigen“ sind dann schließlich auch bei ihm die wirklich bewaffneten und kämpfenden Soldaten einfachhin ohne Rücksicht darauf, ob sie das Unrecht subjektiv erkennen und ausdrücklich es sich zu eigen machen. Die „Unschuldigen“, die er überdies durch die technische Bezeichnung: „non togati“, nicht militärisch Gekleidete und Bewaffnete den togati, den deutlich als Soldaten Kenntliche gegenüberstellt, erscheinen folgerichtig auch nicht

primär und ausschließlich als Unschuldige im moralischen, sondern im rechtlichen und militärischen Sinn. Sie sind die Nichtkämpfer, unter denen Vittoria die Frauen, Kinder, Greise, aber auch die friedliche, am Kampfe unbeteiligte Bauernbevölkerung, ferner Fremde, Gäste, Kleriker und Mönche namentlich anführt[62].

Damit gewinnt aber von selbst der Gesichtspunkt der allgemeinen, der gesetzlichen Gerechtigkeit (iustitia generalis et legalis) das Übergewicht und den Vorrang im Kriegsrecht vor dem von Vittoria so stark betonten Gesichtspunkt der vindikativen Gerechtigkeit, die stets eine subjektive moralische Schuld bei allen Kämpfenden wenigstens auf einer Seite voraussetzt und fordert, damit der Krieg gerecht sein könne. Nicht die einzelnen Kämpfer und ihre subjektive Schuld oder Unschuld, sondern die als selbständige moralische Gesamtpersonen um ihr Recht ringenden Staatsganzen rücken in den Vordergrund. Die Erlaubtheit des Krieges hängt ab nicht von der subjektiven formellen Ungerechtigkeit der Angreifer, sondern von dem objektiven Rechtsanspruch des seines Rechts sich wehrenden Staates ohne Rücksicht, ob der objektiv im Unrecht befindliche Teil aus unüberwindlichem Irrtum sich im Recht glaubt und somit subjektiv und moralisch unschuldig ist.

4. Die letzte Untersuchung behandelt die moralischer und rechtlicher Regelung unterworfene Art der Kriegsführung. Sie ist völkerrechtlich besonders bedeutsam. Rechtsphilosophisch stellt diese Untersuchung mit der entschiedenen Betonung der Normierungsbedürftigkeit auch des Krieges und der Kriegsführung die Absage dar an die darwinistische und materialistische Auffassung des Krieges als eines Rückfalls der Menschen in den vorgesellschaftlichen Zustand des rein naturhaften bellum omnium contra omnes im Sinne etwa des Thomas Hobbes. Rechtsgeschichtlich bietet sie die wohl aufschlußreichste und zuverlässigste Orientierung über den damaligen Stand des Kriegs- und Völkerrechts. Rechtsideologisch weist sie hinaus über die damalige Zeit- und Rechtslage, indem sie mit heiligem Ernst und edlem Freimut die Forderung einer Versittlichung und Verchristlichung, einer Humanisierung und Verchristlichung des Kriegs- und Völkerrechts vertritt und diese Forderung durch ganz bestimmte Vorschläge bezüglich des Geiseln- und Gefangenenrechts, des Plünderungs- und Besetzungs-, des Pfand- und Tributrechts konkretisiert. Hier vor allem dürfte Vittoria der modernen Völker-Rechts- und -Moralwissenschaft Vorbild sein, in der Bemühung nämlich, die ewigen



Ideen der Sittlichkeit und des Rechts in einer der Zeit entsprechenden Weise anzuwenden und fortzubilden. Gerade diese edle Humanität und Urbanität, die seiner Völkerrechtslehre das Gepräge gibt, und in der er sich mit Joseph Mausbach begegnet, dürfte ihn aber auch besonders geeignet und berufen erscheinen lassen, seinem im besten Sinn modernen Fachkollegen über die Jahrhunderte hinweg zu seinem Jubiläum die Hand zu reichen und ihn der Geistes- und Gesinnungsgemeinschaft wie der unbedingten geistigen und sittlichen Kontinuität der Gedankenführung und Forschung zu versichern.

## Anmerkungen.

[1] Vgl. Die katholische Ethik in: P. Hinneberg, Die Kultur der Gegenwart, Berlin u. Leipzig I, 4, 1906, 534 ff.; Nationalismus und christlicher Universalismus in: Aus katholischer Ideenwelt, Münster 1921, 391 ff.; Das Friedensprogramm Benedikts XV. vom 1. August 1917. Ebd. 446 ff. Das soziale Prinzip und der Katholizismus, in: Meinertz-Sacher, Deutschland und der Katholizismus II, 1918, 19 ff.; Beitrag zu Th. Niemeyer: Jus naturae et gentium, Kiel 1925, 42 ff.

[2] Naturrecht u. Völkerrecht, Freiburg 1918, 9.

[3] Jus naturae et gentium 43.

[4] Historia general de S. Domingo e de su Orden, Valladolid 1613, 4 p. l. 1. c. 49 t. 4, p. 289.

[5] Vgl. A. Lang, Die loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises, München 1925.

[6] Mir liegt eine mit den Verlagsorten Köln und Frankfurt a. M. bezeichnete Ausgabe vom J. 1696 vor, die nach der früheren Ingolstädter Ausgabe verfaßt ist. Diese soll die relativ beste und zuverlässigste sein.

[7] Über F. von Vittoria und die Schule von Salamanca: F. Ehrle, Die vatikanischen Handschriften der Salamantizenser Theologen des 16. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Geschichte der neueren Scholastik, in: Katholik LXIV (1884, 2) 495 ff., 632 ff., LXV (1885, 1) 85 ff., 161 ff., 405 ff., 503 ff., wieder abgedruckt in: Estudios ecclesiasticos, Madrid 1929, tom. 8, 289 ff. u. 433 ff.; ferner M. Scheeben, Kirchenlexikon IV, Freiburg 1886, 1837 ff.; A. Getino, El maestro Fr. Francisco de Vittoria, in: La Ciencia Tomista 1910—1912; Ferreira-Deusdado, La philosophie thomiste en Portugal, in: Revue néoscolastique 1898, 305 ff.

[8] Revue de droit international et de législation comparée 1889, f. XXI, p. 532.

[9] Les origines du droit international, Bruxelles 1894, 8.

[10] Die spanischen Naturrechtslehrer des 16. und 17. Jahrhunderts, in: Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie X, 1916/17, 236.

[11] Ebd. 235 f. [12] In: Die Kultur, Wien XVIII, 3.

[13] Die Verfassung der Völkerrechtsgemeinschaft, Wien u. Berlin 1926, 27 f.

[14] Verdroß, a. a. O. 24.

[15] A. Vanderpol, La doctrine scolastique du droit de guerre, Paris 1925, 324.

[16] Geschichte und System der Rechtsphilosophie I, Leipzig 1860, 612.
[17] Relectiones morales, Relectio V. De Indis, Sectio 3, titulus 1, S. 386.
[18] Institutiones, de iure naturali et gentium I, 2, 5. 1.
[19] De Indis a. a. O. [20] Ebd. tertia propositio S. 391.
[21] De jure belli, Relectio VI, quaestio IV, dubium 3 S. 453.
[22] Vittoria zitiert: L. Si quid bello et l. hostes, de captivis; Can. jus gentium, I. dist., et expressius: Instit., de rerum divisione, Item ea quae ex hostibus [= Dig. XLIX, 15, tr. 18 u. 24; Decret. I, 1. c. 9; Inst. Just., II, 1, § 17].
[23] Relectio V: De Indis, Sectio III, propositio 2, probatio 5, S. 390.
[24] Relectio VI: De jure belli, quaestio 3, dubium 1, propositio 2, S. 435.
[25] Relectio III: De potestate civili, I. conclusio, III. Corollarium S. 203.
[26] Cum damno orbis aut Christianitatis, ebd. 204.
[27] Relectio VI: De jure belli, quaestio I, probatio 7, S. 421.
[28] Relectio III: De potestate civili, I. concl. III. Coroll., S. 204.
[29] Relectio I: De potestate Ecclesiae, sectio V, quaestio 1, propositio 6, S. 78.
[30] Relectio VI: De jure belli, qu. 3, dub. 5, propositio 2, S. 445.
[31] Relectio III: De potestate civili, conclusio 2, pars 1, S. 204.
[32] Relectio V: De Indis, Sectio II, titulus primus, propositio I, S. 342 ff.
[33] Ebd. [34] Ebd. tit. II, S. 349.
[35] Ebd. tit. II, prop. 1, S. 352; ferner Relectio I: De potestate Ecclesiae Sect. V, qu. 1, prop. 1, S. 66 f.; ferner ebd. qu. 1, prop. 8, dub. 2, S. 87.
[36] Relectio V: De Indis, Sectio II, tit. 2, S. 351 ff.
[37] Relectio I: De potestate Ecclesiae, Sect. 5, qu. 1, propositio 2, S. 69 ff.
[38] Ebd. propositio 3, S. 72.
[39] Relectio I: De potestate Ecclesiae Sectio 5, qu. 1, prop. 6, S. 77.
[40] Ebd. prop. 8, dub. 1, S. 84.
[41] Ebd. prop. 3, corrolar. S. 73; prop. 8, S. 84.
[42] Ebd. prop. 6, S. 179. [43] Ebd.
[44] Sed est integra et perfecta potestas in se, et propter proprium finem immediate; sed nihilominus est aliquo modo . . . ordinata ad potestatem spiritualem. Ebd. prop. V, S. 75 f.
[45] Quia Respublica temporalis est Respublica perfecta et integra, ergo non est subjecta alicui extra se: alias non esset integra; ergo potest sibi constituere principem nullo modo subjectum. Ebd. prop. 3, S. 71.
[46] Relectio VI: De iure belli, qu. 2, prop. 3, S. 425.
[47] Jellinek, Allgemeine Staatslehre, Berlin 1921, 453 f.
[48] Relectio V: De Indis, Sectio I, qu. 1, conclusio principalis, S. 328.
[49] Ebd. prop. 4, S. 333.
[50] Relectio V: De Indis, Sectio 3, prop. 1, 2, 3, 4, S. 386—393.
[51] Ebd. Sectio 2, titulus 5, probatio 1 ff., S. 376 ff. Sectio 3, prop. 3, S. 398.
[52] Ebd. Sectio 3, prop. 6 u. 7, S. 394 ff.
[53] Ebd. Sectio 3, titul. 3, 4, 5, 6, 7, S. 390—406.
[54] De jure belli, qu. 2, prop. 3, S. 420.
[55] Ebd. qu. 3, prop. 1, 2, 3, 4, 5, S. 427 ff.
[56] Ebd. prop. 1, S. 427. [57] Ebd. prop. 3, S. 428.
[58] Ebd. prop. 4, S. 429. [59] Ebd. prop. 4, S. 429.
[60] Qu. 3, prop. 1, S. 434.
[61] De Indis, Sectio 3, tit. 1, prop. 5, S. 393; ferner De jure belli qu. 4, dub. 4, prop. 1, S. 444.
[62] De jure belli, dub. 1 ad qu. 4, prop, 1, S. 447 ff.



# P. A. M. Janvier Ord. Praed., ein Prediger der thomistischen Moral.

Von Adolf Donders.

Die Kanzel der Notre Dame zu Paris hat seit dem Tage, da 1835 der junge H. Lacordaire sie erstmals betrat, einen Weltruf erlangt. Damals ist es nach neueren Forschungen Fr. Ozanam, der Gründer der Vincenz-Vereine, gewesen, der dem Erzbischof de Quélen die dringende Notwendigkeit darlegte, für die geistige Förderung und religiöse Vertiefung „der Gebildeten" — im Religiösen aber recht Ungebildeten — etwas Besonderes zu tun. So begann H. Lacordaire seine Conférences, deren Wirkung auf das katholische Frankreich bekannt ist. Er selber verspürte bald die Notwendigkeit ausgedehnter Studien, zog sich nach Rom zurück, versenkte sich in die Summa theologica des hl. Thomas von Aquin, und trat dort in den Orden der Predigerbrüder ein, den er in Frankreich neu einführte.

Lacordaire hatte den sozialen und kulturellen Einfluß des Christentums nachgewiesen. Er ging nicht streng-systematisch vor, sah die katholische Kirche als Phänomen der Geschichte vor sich, stieg von ihr aus zu Christus auf, von Christus zu Gott, Gottes Weltregierung, nahm also den umgekehrten Weg, wie ihn sonst die Apologetik zu schreiten pflegt. Mit ihm und nach ihm sprach P. Ravignan aus der Gesellschaft Jesu mit starkem aszetischem Einschlag, nach diesem P. Felix S. J. über das Christentum als Religion des Fortschrittes. Eine eigentliche Systematik brachte erst 1873 der Schüler und Jünger Lacordaires, der Dominikaner P. Monsabré auf die Kanzel, indem er begann, in einem planmäßigen religiösen Unterricht das gesamte Credo ausführlich zu erklären [1]. Seine Vorträge vereinigen wissenschaftliche Gründlichkeit mit wärmster religiöser Innerlichkeit. Was er in der Dogmatik geboten hatte, setzte nach einigen Unterbrechungen P. Janvier 1903 für die Moral fort.

P. A. M. Janvier Ord. Praed. kam aus einer tiefen Einsamkeit, von Flavigny, dem stillen Studienhaus der Dominikaner — im Norden Frankreichs gelegen —, dessen Prior und Dozent der

Moral er eine Reihe von Jahren gewesen war. Zuweilen verließ er diese geweihte Stätte der Wissenschaft und des Gebetes, um an Volksmissionen teilzunehmen. Man merkt es seinen beiden Zyklen „le vice et le péché“ (1907 und 1908) gut an, wie sehr aus ihnen der Volksprediger spricht, der den Dozenten noch überragt: sie sind das Stärkste, Wuchtigste, Beste, was seine Predigtarbeit hervorgebracht hat. Aus jenem Flavigny in rauher Gegend auf einer Gebirgshöhe, aus seiner weltentlegenen Einsamkeit, „die voll ist von Gott“ — beata solitudo, sola beatitudo — wurde P. Janvier um 1903 gerufen, die Conférences in der Notre Dame zu halten, und er wählte sich zum Gegenstand die „Exposition de la morale catholique“.

Die Anlage und der Plan des Ganzen wurden von dem Prediger wie „auf weite Sicht“ entworfen. Es gehörte schon ein hohes Vertrauen auf die göttliche Vorsehung dazu, das gesamte Material sich auf rund zwei Jahrzehnte zu verteilen, und wahrlich, sie hat ihn nicht im Stich gelassen.

P. Monsabré O. Pr. hatte ja auch für die analoge Darstellung der Dogmatik in seinem „Credo“ volle 20 Jahre der Fastenzeit gebraucht. Der Prediger der Notre Dame kann sich während des Jahres allen anderen Aufgaben entziehen, hat dafür aber die Pflicht, seine Vorträge für den Druck zu bereiten, wodurch insbesondere dem predigenden französischen Klerus seit Jahrzehnten ein ganzes Arsenal der besten Waffen geliefert worden ist.

P. Janvier ging grundlegend im Jahre 1903 von der Glückseligkeit des Menschen als seiner Bestimmung aus: diese besteht in dem endgültigen Besitz des unendlichen Gottes als unseres letzten Zieles und Endes [2]. Dahin gelangen wir nur durch einen weisen Gebrauch der höchsten Gottesgabe, der Freiheit, deren Größe, Erhabenheit und Gefahren der Prediger 1904 darlegte; durch ein treues, starkes Beherrschen der Leidenschaften, 1905, durch Entfaltung des christlichen Tugendstrebens und Tugendlebens, 1906; notwendig dafür ist ein entschiedener Kampf gegen die ungeheuren Mächte und dämonischen Gewalten der Sünde, 1907, mit allen ihren verheerenden und zerstörenden Wirkungen, 1908. Dazu aber müssen wir uns in das heilige Gesetz Gottes einordnen, 1909, und stets uns stützen auf die allmächtige Gnade von oben, 1910 [3].

Breit und wuchtig waren diese Quadern des Unterbaus gelegt: die Darstellung der „Allgemeinen Moral“, mit einer



überaus großen Klarheit, die in völliger Beherrschung des weiten Stoffes stets das Wichtigste und Packendste herauszuholen verstanden hat.

Nunmehr ging der Prediger ins einzelne, an die Behandlung der „Speziellen Moral“. Eingehend versenkte er sich in die Darstellung der christlichen Tugendlehre: den drei göttlichen Tugenden widmete er insgesamt sechs Jahre; den vier Kardinaltugenden, die sonst in der Moral und erst recht in der Predigt ziemlich stiefmütterlich behandelt zu werden pflegen, desgleichen sechs Jahre, nämlich: La Foi, 1911 und 1912, l'Espérance, 1913, la Charité, 1914—16, la prudence, 1917, la justice, 1918 und 1919, la force (Starkmut), 1920, la tempérance, 1921 und 1922. — Diese Bände enthalten eine Summe feinster religiöser Aszese des positiven Christenlebens, behandeln, wie auch S. Thomas es tut, die betreffenden Tugenden mit ihrer allseitigen Ausstrahlung zum Leben in geradezu meisterhafter Weise: ausgezeichnet sind im Band „la force“ die Vorträge über die Tugend magnanimitas (S. 97 ff.) und die der magnificentia (S. 123 ff.), wie des Martyriums (S. 40 ff.).

In der Karwoche hielt P. Janvier jeweils vom Montag bis Karfreitag Abendvorträge, die in einer sog. „Retraite Pascale“ die praktischen Folgerungen aus dem behandelten Zyklus boten. Man kann sagen, sie waren die Anwendung der grundsätzlichen großen Themata auf das praktische Leben des Christen in seinem Alltag, auch mit mancher Berücksichtigung der österlichen Sakramente, zu deren Empfang der Prediger seine Hörer ja führen wollte. Dies letztere besonders auch durch die Karfreitagspredigt, die in jedem Jahre die Passion Christi packend erzählte, sich anlehnend an den Hauptgegenstand der betr. Fastenstation. Es sind die sämtlichen Passionspredigten P. Janviers durch P. Beda Ludwig O. S. B. ins Deutsche übersetzt und sehr gut aufgenommen worden [4].

Das Reichste und Reifste bietet der Prediger in seinen beiden letzten Bänden, den Zyklen über die Lehre von der christlichen Vollkommenheit, 1923 und 1924 [5]. Sie mündet hinauf in die Höhen der Mystik und Kontemplation. Selten ist etwas Tieferes und Gediegeneres darüber gepredigt und veröffentlicht worden; besonders über die wahre Verbindung von Aktivität und religiösem Innenleben hat der Prediger Partien von leuchtender Gedankenfülle und lichtester Formschönheit (Jahrgang 1924, S. 24 ff.), desgleichen über die Vereinigung von Voll-

kommenheit und Apostolat (S. 122 ff.), Vollkommenheit und Wohltätigkeit (S. 157 ff.). Dieser letzten Conférence der 22 Jahre sind die Abschiedsworte beigefügt, mit denen der Pater nach Vollendung seines Werkes die heilige Stätte solch großer Wirksamkeit für die Seelen verließ, an das Wort des hl. Paulus sich anschließend: „Fidem servavi, — cursum consummavi."

„Fidem servavi": Im Verlauf dieser meiner apostolischen Arbeit versuchte ich einerseits, Ihnen, meine Zuhörer, die erhabenen, übernatürlichen Gotteswahrheiten in ihrer ganzen Reinheit, Unversehrtheit und ihrer strengen Genauigkeit darzulegen, anderseits Ihren Geist zu überzeugen, Ihre Herzen zu ergreifen, Sie selber ganz für unsern Herrn und Heiland Jesus Christus zu gewinnen.

Zu diesem Zwecke habe ich meine Seele unaufhörlich erfüllt mit dem Geiste des Evangeliums Christi, auf das ich immer mich stützte, mit dem Geiste der heiligen katholischen Kirche, deren treuer Diener ich sein will, der approbierten kirchlichen Lehrer, insbesondere des hl. Thomas von Aquin, meines Meisters und Führers, — erfüllt sodann auch mit jener Liebe zu Ihnen und Ihren Seelen, die meine Arbeit verlangt. War sie von Erfolg? Habe ich nicht vielleicht, sogar ohne mein Wissen und Wollen die Wahrheit oder die Liebe verletzt? Dann ziehe ich von vornherein heute jeden Ausdruck zurück und verwerfe jeden Gedanken, der der kirchlichen Lehre zuwider gewesen wäre, auch jeden Ausdruck, der irgend jemanden von Ihnen, m. Z., könnte verletzt haben. Ich danke es Gott, nicht unter der Last und Bürde dieser meiner schweren Aufgabe zusammengebrochen zu sein, denn sein Beistand hat mir nie gefehlt. Ich danke für das väterliche Vertrauen, das die beiden hochseligen Kardinäle Richard und Amette mir stets entgegenbrachten, und das Eure Eminenz[6] mir gnädigst bewahrt haben. Ich danke dem hohen Kapitel und dem Klerus von Notre Dame. Ich danke endlich Ihnen allen, m. Z., für Ihr Wohlwollen und Ihre stets wachsende Zahl; sie hat mich ermutigt und bestärkt.

„Cursum consummavi." Nun habe ich meine Laufbahn beendet. Wenige Tage der Karwoche noch, und dann nehme ich für immer von Ihnen Abschied. Nicht ohne Furcht bin ich einstens (1903) auf diese Kanzel gestiegen, dem Befehle meiner Oberen folgend. Nicht ohne Trauer steige ich von ihr jetzt herab. Indes ich sie nun verlasse, bewahre ich auf ewig in meinem Herzen die Erinnerung an diese heilige Stätte und an Sie alle.



Bis zu meinem letzten Atemzuge werde ich Gott bitten, er möge Sie segnen, Sie alle und Ihre Familien, er möge in den Stunden der Gefahr und Versuchung Sie schirmen, er möge Sie zur Zeit des Leids und der Not Sie trösten, er möge Sie heiligen, er möge Sie retten, auf ewig retten. Und Sie, m. Z., erfüllen Sie meinen Wunsch, gedenken Sie auch meiner: „ne cum aliis praedicaverim, ipse reprobus efficiar — damit ich nicht, nachdem ich anderen gepredigt habe, selber verworfen werde" (1 Kor 9,27). Nur für kurze Zeit trennen wir uns. In der Ewigkeit Gottes, im Lande seines ewigen Glückes hoffen wir dauernd vereint zu werden, am Throne Gottes, ganz nahe dem strahlenden Erlöserherzen unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi."

Mit steigender Wärme hatte der feurige Redner gesprochen. Ergriffen lauschten die Scharen der Männer. Als er geendet, brach (wie es südländische Sitte ist, die nicht eingedämmt werden kann,) der Enthusiasmus hervor: ein Beifallssturm durchhallte die weite Domkirche Notre Dame. Dann erhob sich der Kardinal Dubois von seinem Sitze. Eben war er von Rom zurückgekehrt. Auch im Namen des Papstes Pius XI. dankte er dem Apostel für seine vollbrachte Arbeit, von der er sich ein Aufblühen des religiösen Lebens in Frankreich versprach. —

Die ganze Art und Weise P. Janviers in seiner Behandlung der katholischen Moral für die weitesten Kreise berührt und deckt sich mit der Methode Joseph Mausbachs, ohne daß sie voneinander wußten[7]. Die Anlehnung an den hl. Lehrer Thomas von Aquin ist überall gegeben und selbstverständlich. „Da magistrum" — gilt auch hier. Die rein wissenschaftlichen Darlegungen des Aquinaten werden in ihrer Erklärung belebt und beseelt vom steten Bezug auf das christliche, wie auch das moderne Leben: die „Lebenswerte der katholischen Moral" kommen bei beiden Theologen glänzend zur Entfaltung. Das Moment des Positiven, auf das Jos. Mausbach stets soviel Gewicht legt, gilt auch für P. Janvier als das Wertvollste: wieviel könnte die heutige Predigt von ihm lernen! Man ersieht das schon aus dem Umfang, den P. Janvier insbesondere der systematischen Tugendlehre einräumt: sie nimmt den breitesten Raum in seiner Darstellung ein.

Wir haben kein anderes theologisches Werk, das in solcher Ausführlichkeit die gesamte katholische Moral „ad mentem D. Thomae" behandelt, und dabei so ganz den seinerzeit im Kampf um die Darstellung der Moral von Jos. Mausbach

aufgestellten Grundsätzen[8] entspricht, wie diese Conférences des gelehrten Dominikaners auf der Weltkanzel von Notre Dame. Es weht ein Zug des Großen und Erhabenen in den Ideen, des Warmen und Packenden in den Motiven durch sie hindurch. Nirgendwo gibts ein „Moralisieren", wie es ja scheinbar eine naheliegende Gefahr hätte sein können; überall ein Führen und Vordringen zur Tiefe, eine Beleuchtung der Prinzipien in dieser „Auslegung der katholischen Moral" von allen Seiten des Evangeliums und der kirchlichen Lehren, eine klare Auseinandersetzung mit den entgegenstehenden Irrlehren unserer Zeit, wie auch der kirchlichen Vergangenheit, überall eine imponierende Beherrschung und Verwendung der theologischen Literatur, zumal aller großen Theologen. Nach den einzelnen Conférences merkt der Prediger sie jeweils des näheren an, und man kann sich des Staunens über diese Fülle und diesen Fleiß nicht erwehren, die da gearbeitet haben. Nur so, auf den Schultern der großen Theologen der Vergangenheit stehend, konnte dieser Meister des Gedankens und Wortes uns solch eine hochstehende katholische Moraltheologie schenken, die insbesondere für die Auswertung in der Predigt von bleibendem höchsten Werte ist.

### Anmerkungen.

1 Seine Bände „Credo" erschienen seit 1873 alljährlich bei Lethielleux in Paris.

2 Vgl. über die ersten Zyklen die Rezensionen J. Adloffs in: Theol. Revue, 1905 und 1906.

3 Alle Conférences P. Janviers erschienen bei Lethielleux in Paris.

4 Eine deutsche Übersetzung (durch A. Weiß) der Conférences hat eben begonnen: Der stark philosophische Band von der „Glückseligkeit" eröffnet sie nicht glücklich; die 2 Bände von der „Sünde" wären dafür besser gewesen. (Schulbrüder-Verlag, Kirnach-Villingen 1930.)

5 „La perfection dans la vie chrétienne", I und II (Paris 1924/25).

6 Kardinal Dubois war zugegen, wie stets.

7 Vgl. hierzu J. Mausbach, Die kath. Moral und ihre Gegner[4], Köln 1913.

8 Vgl. J. Mausbach, in: Theol. Revue 1902, Nr. 1. — Desgl. Kathol. Moraltheologie[8] (in 3 Teilen), Münster 1930.



# Zum Problem der Sittennorm.

Von Friedrich Wagner.

Unter Sittennorm oder Norm der Sittlichkeit versteht man in der Moraltheologie die allgemeinste Regel, mit der die freien Handlungen des Menschen übereinstimmen müssen, wenn sie gut heißen sollen. Sie ist also zugleich der allgemeinste Maßstab oder das Kriterium des Guten und Bösen. Sie ist nicht dasselbe wie das Sittengesetz, vielmehr das, was diesem zugrunde liegt, das, worauf die einzelnen Forderungen des Sittengesetzes beruhen, also die Grundlage desselben. Denn die Gebote des Sittengesetzes sind nicht einer bloßen Willkür des göttlichen Gesetzgebers entsprungen, sie haben vielmehr alle einen vernünftigen Grund. Der Grund aber, warum bestimmte Handlungen vom Sittengesetz verboten und andere vorgeschrieben oder erlaubt sind, und warum jene schlecht und diese gut genannt werden, liegt eben in dem Verhältnis der Handlungen zur Sittennorm, nämlich bei den guten in ihrer Übereinstimmung mit dieser Norm, bei den schlechten in ihrem Widerspruch mit ihr.

Worin nun diese Norm zu sehen sei, das ist die Grundfrage aller Moral. Denn mit diesem Problem fällt die Frage nach dem Wesen der Sittlichkeit zusammen, und mit ihrer Lösung ist auch diese beantwortet. Und die verschiedenen Antworten, die auf jene Frage von der Philosophie gegeben worden sind, stellen ebenso viele ethische Systeme dar. Auch die katholische Moraltheologie und die scholastische Philosophie sind nicht einig in der Lösung des Problems, weder in bezug auf die in Gott liegende höchste Norm, noch in bezug auf die unmittelbare geschöpfliche Norm, durch welche jene dem Menschen offenbar wird. Die höchste Norm setzen die einen in die Wesenheit Gottes, die anderen in den grundlosen Willen Gottes; die nähere die einen in das letzte Ziel des Menschen und das Verhältnis der Handlungen zu diesem Ziel, die anderen in die vernünftige Menschennatur, wieder andere in die Natur der Dinge überhaupt und deren zweckliche Ordnung. Ohne mich mit allen diesen Theorien auseinanderzusetzen, wozu hier kein Raum ist, soll im folgenden eine kurze Darlegung und Be-

gründung der mir richtig erscheinenden Theorie gegeben werden. Höchste Norm des menschlichen Handelns kann nur Gott selbst sein, denn allen Geschöpfen ist die Art und Weise ihres Lebens, Wirkens und Sichbewegens vom Schöpfer vorgezeichnet, also auch dem Menschen. Unmittelbar wird sie zwar von ihrer Natur ihnen vorgeschrieben; diese treibt die Geschöpfe von selbst zu einer bestimmten Art und Weise der Lebensbetätigung. Aber ihre Natur haben sie ja vom Schöpfer, also haben sie auch das Gesetz ihres Lebens von ihm. Die vernunftlosen Kreaturen gehorchen diesem ihnen eingeprägten Gesetze triebartig mit Notwendigkeit, da es in ihrer Organisation, ihren Trieben und Kräften enthalten ist; die einen mit Empfindung, die andern ohne Empfindung. Das Gesetz, dem sie gehorchen, ist ein Teil des allumfassenden Gesetzes, durch das Gott die Welt regiert und die Geschöpfe zu ihrer Bestimmung und ihrem Ziele hinleitet, und das seinen Grund in der Weisheit des Schöpfers hat.

Auch das Lebensgesetz der vernünftigen Kreatur, das Sittengesetz, muß also seine Grundlage im Schöpfer haben. Der Mensch gehorcht diesem Gesetz mit Freiheit und kann ihm auch ungehorsam sein, da er mit der Vernunft zugleich die Willens- und Wahlfreiheit empfangen hat. Gott selbst ist aber die oberste Norm für das menschliche Handeln. Die Gründe, warum das Sittengesetz die einen Handlungen verbietet, die andern erlaubt oder vorschreibt, liegen also zutiefst in Gott, dem Urheber des Gesetzes.

Was aber in Gott ist es, worauf diese Gesetze beruhen? Ist es sein Wille oder seine Vernunft oder seine Wesenheit? Nun offenbar alle drei, aber in verschiedener Weise. Der Wille Gottes wird stets von seiner Vernunft und Weisheit gelenkt; denn darin besteht Gottes Heiligkeit. Die Vernunft Gottes aber ist eins mit seiner Wesenheit, wie ja in Gott alle Kräfte wesentlich eins sind. Also liegt der tiefste Grund für alles, was Gott will und tut, und somit auch für das, was er vom Menschen fordert, in Gottes Wesenheit; es muß mit dieser harmonieren. Gott kann vom Menschen nur verlangen, was seiner eigenen Vernunft, Weisheit und Wesenheit entspricht und was er von sich selbst fordern würde, wenn er Mensch würde, und nur das dem Menschen verbieten, was seiner eigenen Weisheit und Wesenheit widerspricht. So entsprechen die Werke der Liebe, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und aller anderen Tugenden dem Wesen Gottes, während alle Werke des Hasses, der Bosheit, der Ungerechtigkeit und Torheit und aller andern Fehler und Laster seinem Wesen widersprechen. Wir könnten uns nicht



vorstellen, daß Gott als Mensch Werke dieser Art beginge; somit kann er sie auch als Gott nicht begehen und widersprechen sie dem göttlichen Wesen. Dieses ist also die oberste Norm alles freien Handelns, für Gott selbst und für alle vernünftigen Geschöpfe.

Nicht der bloße Wille Gottes, nicht eine grundlose göttliche Willkür ist somit die tiefste Grundlage des Sittengesetzes, wie die Vertreter des theonomen Moralpositivismus behaupten. Eine solche Willkür kann es in Gott überhaupt nicht geben; denn sie wäre vernunftlos, also unweise, und würde der Heiligkeit und Vollkommenheit Gottes widersprechen. Das Wollen und Handeln Gottes ist stets und notwendig von seiner Vernunft und Weisheit geleitet. Wären die Bestimmungen des Sittengesetzes willkürlich, so müßten wir uns vorstellen können, daß Gott, wenn er gewollt, auch andere Sittengebote, die den tatsächlichen widersprechen, hätte geben können, also die Nächstenliebe und die Werke der Gerechtigkeit, Mäßigkeit, Besonnenheit usw. hätte verbieten können; dagegen die Werke der Bosheit, Ungerechtigkeit, Unehrlichkeit, Völlerei, Unzucht und alle Laster hätte vorschreiben können, ja daß er als Mensch solche Werke vollbracht hätte — eine Vorstellung, die offenbar nicht nur absurd, sondern gotteslästerlich wäre. Die Annahme, das Sittengesetz sei willkürlich, widerspricht somit der Heiligkeit Gottes. — Andere Beweisgründe für unsere These, daß die Wesenheit Gottes die Grundlage des Sittengesetzes ist, seien hier übergangen, da der beschränkte Raum ein näheres Eingehen darauf nicht gestattet und mein eigentliches Thema die Darlegung der unmittelbaren Sittennorm ist.

Die Lehre, daß Gott selbst, nicht nur sein Wille, Norm und Maß aller Moralität ist, wird auch durch die Hl. Schrift bestätigt. Sie entspricht der Aufforderung des Heilandes, daß wir nach Vollkommenheit und Verähnlichung mit Gott streben sollen: „Seid also vollkommen, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist" (Mt 5,48). Hiermit wird Gott als wahres Vorbild hingestellt. Desgleichen ist die Lehre enthalten in dem von Petrus in seinem ersten Brief (1,16) angeführten Wort aus dem Alten Testament (Lv 11,44): „Ich bin der Herr euer Gott: seid heilig, wie ich heilig bin." Gott ist danach das Vorbild der sittlichen Vollkommenheit und der Heiligkeit, dem wir nachtrachten sollen; d. h. er ist die oberste Sittennorm, und zwar er selbst, nicht bloß sein Wille. Nach Verähnlichung mit Gott zu streben war von jeher eine Forderung der christlichen Ethik, die sich bei vielen Kirchenvätern ausgesprochen findet, und sie hat nur einen Sinn, wenn Gott selbst

das Vorbild der Sittlichkeit ist, nicht aber wenn er den Menschen ein Sittengesetz gegeben hätte, das nur diese verpflichtet, während er selbst darüber stände und nach anderen Grundsätzen handelte. Auch der hl. Thomas und seine Schüler huldigen derselben Auffassung, im Gegensatz zu den Skotisten, die ausschließlich den Willen Gottes als Quelle des Sittengesetzes und als Unterscheidungsgrund des Guten und Bösen betrachten.

Wie kann nun die Wesenheit Gottes für den Menschen zur Norm des Handelns werden? Wir erkennen ja Gottes Wesenheit nicht direkt, sondern nur aus ihren Wirkungen und aus dem, was uns die Offenbarung darüber lehrt. Also können wir auch den Willen Gottes, durch den er seine Wesenheit uns zum Gesetz macht, nicht unmittelbar erkennen, sondern nur aus den Kundgebungen Gottes entnehmen. Gott hat nun seinen Willen in dem Gesetz ausgesprochen, das er durch Moses und Christus den Menschen verkündet hat. Also in der übernatürlichen Offenbarung haben wir eine unmittelbare Norm des Handelns empfangen, die es überflüssig macht, die einzelnen sittlichen Gebote erst aus der höchsten Norm abzuleiten. Aber die Offenbarung ist bisher nicht zu allen Menschen gekommen, und doch sind die, welche ihr noch ferngeblieben sind oder welche ihr das Ohr verschließen, sicher nicht von aller sittlichen Erkenntnis ausgeschlossen. Ja, manche heidnischen Völker, belehrt durch erleuchtete Geister, sind in der Erkenntnis des göttlichen Sittengesetzes sehr weit gelangt. Es muß also noch einen anderen Weg zu dieser Erkenntnis geben als den der Belehrung durch die Offenbarung. Diesen Weg zeigt dem Menschen die Vernunft als das natürliche Mittel zur Wahrheitserkenntnis auf allen Gebieten. Die Vernunft also ist es, durch die der Mensch den Willen Gottes und sein Gesetz erkennen kann und durch die die Wesenheit Gottes, die als Norm diesem Gesetz zugrunde liegt, für den Menschen zur Norm des Handelns wird.

Wie kommt aber die Vernunft des einzelnen zur Erkenntnis des Sittengesetzes und seiner Gebote? Ist sie vielleicht selbst die unmittelbare Norm des Handelns und trägt sie als solche das göttliche Gesetz in sich? Wird sie doch von manchen Theologen, auch bisweilen vom hl. Thomas, als solche bezeichnet. Aber dann müßte sie von Anfang an das ganze Sittengesetz in sich enthalten; es müßte dieses jedem Menschen dergestalt in der Vernunft mitgegeben sein, daß es ihm allmählich von selbst mit allen seinen Forderungen irrtumslos zum Bewußtsein käme und er keinerlei Belehrung über diese bedürfte. Das widerspricht aber der Erfahrung. Nicht nur durch sich selbst, sondern auch durch Belehrung und Erziehung werden dem Menschen die einzelnen Sittengebote bekannt, wenn er sie auch leicht und ohne viel Nachdenken einsieht und anerkennt. Auch ist das wahre Sittengesetz keineswegs in allen seinen Einzelgeboten allen Menschen bekannt.



Die menschliche Vernunft kann demnach nicht selbst die Norm der Sittlichkeit sein, sie ist vielmehr nur das Mittel zur Erkenntnis derselben sowie zur Erkenntnis des Sittengesetzes und seiner einzelnen Vorschriften. Es fragt sich also, woran, an welchen Kriterien sie erkennt, was im einzelnen gut und böse ist, welche Handlungen daher vom Sittengesetz geboten und verboten sind.

Warum nennt sie die einen gut und die andern böse? Was ist das Gemeinsame der ersteren und das Gemeinsame der letzteren? Die Vernunft muß mindestens unbewußt einen Maßstab an alle menschlichen Handlungen legen, an dem gemessen ihr die einen als gut und lobenswert, die andern als böse und verwerflich erscheinen. Welches ist dieser Maßstab? Wir haben schon gesehen, daß die oberste Norm der Sittlichkeit und damit das höchste Kriterium des Guten und Bösen die göttliche Wesenheit ist. Aber diese ist ja der Vernunft des einzelnen Menschen ohne Belehrung von außen unbekannt. Die Vernunft kann also von sich aus diesen Maßstab nicht an das menschliche Handeln anlegen. Sie braucht einen ihr unmittelbar erkennbaren.

Dieser Maßstab, diese nähere Norm des sittlich Guten kann nun offenbar nur in etwas Geschaffenem liegen, worin die höchste Norm, die göttliche Wesenheit sich gleichsam spiegelt und abdrückt und so sich dem Menschen kundgibt. Denn nur dadurch kann auch die höchste Norm dem Menschen zugänglich und erkennbar werden — wenn wir von übernatürlicher Kundgebung absehen. Die göttliche Wesenheit spiegelt sich aber in der ganzen Natur und vorzüglich im Menschen; wir sehen ja nach den Worten des hl. Paulus in der Schöpfung Gott wie in einem Spiegel (1 Kor 13, 12 u. 2 Kor 3, 18). Und nach scholastischer Lehre sind alle geschaffenen Dinge mehr oder weniger vollkommene Abbilder (imagines) der Gottheit, die vernunftlosen allerdings nur wie Schatten und Fußspuren (vestigia) derselben, der Mensch aber vermöge seiner vernünftigen Seele in höherer Weise; er ist ein wahres Ebenbild Gottes, d. h. ein ihm ähnliches Abbild (imago similitudinis Dei, Sap 2, 23).

Wir müssen demnach die nähere Norm, nach der der Mensch, von der Vernunft geleitet, unmittelbar und instinktiv sein Handeln einrichtet und nach der er es auch beurteilt, in der endlichen Natur

suchen. Aber wo ist sie hier zu finden? Ist etwa die Natur als Ganzes diese Norm oder ist es nur die menschliche Natur? Es kann zunächst die letztere sein, insofern der Mensch die nächsten Bedingungen seines Handelns von ihr empfängt. Es kann aber auch die ganze übrige Natur sein, die Welt, in die der Mensch hineingestellt ist; denn auch sie bedingt und bestimmt das Handeln des Menschen auf die mannigfaltigste Weise. Sowohl die menschliche wie die außermenschliche Natur wird also in sich die Norm enthalten, nach der der Mensch sein Handeln einzurichten hat.

Die menschliche Natur muß schon deshalb Norm des Handelns für den Menschen sein, weil für jedes Lebewesen nach dem Willen Gottes seine Natur die Norm seines Wirkens und seiner Betätigungsweise ist. Die vernunftlose Kreatur gehorcht daher auch stets und mit Notwendigkeit ihrer Natur und vollbringt damit den Willen des Schöpfers. Denn da sie gar nicht anders kann als ihrer Natur gemäß leben, so muß dies auch der Wille des Schöpfers sein. Daraus können wir aber schließen, daß auch die vernünftige Kreatur nach dem Willen des Schöpfers ihrer Natur gemäß leben und daß diese ihr zur Norm des Handelns dienen soll. Es fragt sich bloß, was das für den Menschen heißt, seiner Natur gemäß leben.

Der Mensch als vernünftiges Sinnenwesen lebt offenbar zunächst naturgemäß, wenn er die Bedürfnisse seiner spezifisch menschlichen Natur unter Leitung der Vernunft befriedigt. Sowohl die sinnliche wie die geistige Seite seiner Natur verlangt ihre Befriedigung und Betätigung. Aber die geistige ist offenbar zur Leitung der sinnlichen bestimmt. Denn ohne diese Leitung würde die Befriedigung der sinnlichen Triebe und Bedürfnisse den Menschen dem Tiere gleich machen; er würde die spezifisch menschliche Natur in sich verleugnen und somit nicht mehr naturgemäß leben. Anderseits kann es nicht seine Bestimmung sein, ausschließlich die geistige Seite seiner Natur zu berücksichtigen, nur deren Bedürfnisse zu befriedigen und die sinnliche Seite samt ihren Bedürfnissen zu negieren, diese sämtlich zu unterdrücken und unbefriedigt zu lassen. Denn das hieße wie ein reines Geistwesen leben wollen und ebenfalls die menschliche Natur verleugnen. Es müßte auch notwendig mißlingen, ja würde, konsequent durchgeführt, in kurzer Zeit zum Tode führen. Vielmehr muß der Mensch, wenn er naturgemäß leben soll, beide Seiten seiner Natur pflegen, betätigen und sich auswirken lassen, aber die sinnliche Seite stets unter Leitung der Vernunft, welche die Art und Weise der Triebbefriedigung vorschreibt, nämlich ob, wann



und wie die einzelnen Triebe zu befriedigen oder zu unterdrücken sind.

Die Norm des menschlichen Handeln liegt also nicht ausschließlich in der Vernunft des Menschen, sondern in der ganzen menschlichen Natur. Die Vernunft entnimmt aus den Bedürfnissen und Trieben sowohl des körperlichen wie des seelischen Lebens, welche Güter dem Menschen notwendig und angemessen sind. Die natürlichen Neigungen sind die nächsten Fingerzeige hierfür. So lehrt auch der hl. Thomas von Aquin (S. th. 1, 2. q. 94 a. 4). Die Vernunft beurteilt zugleich, welche unter den Gütern, nach denen seine geistigen und sinnlichen Neigungen verlangen, ihm nützlich und schädlich sind, welche zu seiner Erhaltung dienen können und welche dieselbe bedrohen, welche ihm notwendig sind und welche entbehrlich, welche ihm Wohlsein und welche ihm Leid bringen und vor allem, welche ihn zu seinem natürlichen Ziele, der Glückseligkeit und der Vollendung seiner Natur fördern und welche ihn davon entfernen.

Aber wonach beurteilt die Vernunft dies alles? Welche Befriedigung der Neigungen heißt sie gut und welche schlecht? Welche ist vernunftgemäß und welche vernunftwidrig? Nun, es ist schon angedeutet: vernunftgemäß und gut ist offenbar die, welche dem Menschen wirklich nützlich ist, nämlich seiner gesamten Natur, nicht bloß deren Teilen; und das ist zugleich die, welche ihm Wohlsein und Glückseligkeit schafft, nämlich dauernde, nicht bloß augenblickliche oder vorübergehende. Der Mensch trachtet ja mit Notwendigkeit nach Glückseligkeit, er sucht stets eine Befriedigung in den Gütern, auf die seine Neigungen ihn hinweisen. Diese Befriedigung kann eine momentane oder eine bleibende sein, nur die letztere nennen wir Glückseligkeit. Es kann auch eine Befriedigung der höheren und der niederen Bedürfnisse, der geistigen und der sinnlichen sein. Die der letzteren ist notwendig stets nur eine vorübergehende; dauerndes Glücksgefühl kann nur die Befriedigung der geistigen Bedürfnisse bringen. Darum fordert ein vernünftiges Glücksstreben, daß die niederen Bedürfnisse nur mit Unterordnung unter die höheren befriedigt werden, d. h. nur so, daß ihre Befriedigung ein bloßes Mittel für die Befriedigung der höheren, für die Ziele des Geistes sei. Nur dann kann sie dienen, dem Menschen ein dauerndes Glück zu schaffen, nach dem seine Natur mit Notwendigkeit verlangt. Vernünftig und dem Menschen wahrhaft naturgemäß ist also nur diejenige Befriedigung

seiner Neigungen, die geeignet ist, ihm bleibende Glückseligkeit zu schaffen, kurz eine geordnete.

Danach scheint es, als wenn die Norm des menschlichen Handelns und sittlichen Urteilens lediglich im Verhältnis der Handlungen zum letzten Ziel des Menschen, zur Glückseligkeit liege, und zwar einer irdischen Glückseligkeit, da der Mensch aus sich nur von einer solchen weiß. Das kann aber schon deswegen nicht richtig sein, weil die Vernunft dieses Verhältnis erst durch die Erfahrung kennenlernen kann; nur die Erfahrung lehrt den Menschen, welche Handlungen ihm dauerndes Glücksgefühl und welche bloß momentanes bringen. Er kann also nicht diesen Maßstab vom Anfang seiner Vernunfttätigkeit an seinem Urteilen und Handeln zugrunde legen. Auch erklärt diese Rücksicht auf das Glück, die mehr Sache der Klugheit als des Gewissens und des moralischen Urteilens ist, nicht das Gefühl der Verpflichtung, welches die einen Handlungen zu meiden, die andern zu tun befiehlt. Die Rücksicht auf das Glücksbedürfnis ist mehr Motiv als Norm des Handelns. Das sittliche Verhalten als solches wird vielmehr hauptsächlich von der Rücksicht auf das G e z i e m e n d e bestimmt, d. h. auf das, was der Würde des Menschen als vernünftigen Wesens angemessen ist. Die Vernunft verlangt also vom Menschen, daß seine Handlungen seiner Menschenwürde, d. h. dem Verhältnis entsprechen, in dem die beiden Teile seiner Natur, der sinnliche und der geistige zueinander stehen, also der Überordnung des letzteren über den ersteren, und zugleich der Stellung, die dem Menschen im Universum gegeben ist, nämlich seinem Verhältnis zur Gottheit (so wie er diese sich vorstellt), zu seines Gleichen und zur vernunftlosen Kreatur.

Maßstab des sittlichen Urteils und Norm des Handelns ist also für den Menschen das Verhältnis seiner Handlungen zu den bleibenden Beziehungen, in die er als vernünftiges Wesen hineingestellt ist, so daß er in einem bestimmten unveränderlichen Verhältnis zu Gott, zu sich selbst und zu den übrigen Geschöpfen, besonders zu den Mitmenschen steht. Zu Gott nämlich steht der Mensch im Verhältnis des Geschöpfes zum Schöpfer, zugleich aber ist er in höherem Sinne als die übrigen Geschöpfe der sichtbaren Welt ein Abbild Gottes, nämlich sein Ebenbild, d. h. er ist Gott ähnlich vermöge seiner unsterblichen Seele, also weil er mit Verstand und freiem Willen ausgestattet ist. Dieser erhabenen Würde, zugleich seiner geschöpflichen Abhängigkeit von Gott muß daher sein Handeln, besonders sein Verhalten Gott gegenüber entsprechen. Seine Handlungen müssen dieses Verhältnis zum Ausdruck bringen, d. h. das Unfreiwillige dieses Verhältnisses muß ein frei gewolltes werden und sich in Taten und Handlungen umsetzen.



Zu sich selbst steht der Mensch im Verhältnis eines Wesens, dessen Teile einander über- und untergeordnet sind, insofern nämlich die sinnlichen Kräfte bestimmt sind, den geistigen zu dienen. Der Mensch bewahrt also seine menschliche Würde nur, wenn der Geist in ihm die Herrschaft über die Sinnlichkeit bewahrt, und seine Handlungen sind nur gut, wenn sie diesem Verhältnis entsprechen, es tätig verwirklichen.

Zu seines Gleichen, d. h. zu seinen Mitmenschen steht der Mensch im Verhältnis der Wesensgleichheit, insofern er mit ihnen die menschliche Natur gemeinsam hat. Diesem Verhältnis entspricht sein Handeln, wenn er sie stets als Menschen, nicht wie Götter, Tiere oder Sachen behandelt; also wenn er in ihnen die menschliche Natur und die Menschenwürde respektiert, indem er das ihnen als Menschen zukommende Recht ihnen einräumt. Die Gerechtigkeit und alle ihr verwandten Tugenden sind somit von diesem Verhältnis gefordert und sind dessen tätige Anerkennung.

Zu den vernunftlosen Geschöpfen steht der Mensch im Verhältnis des Herrn; sie sind um seinetwillen da, er kann und soll sich ihrer bedienen als Mittel zu vernünftigen Zwecken. Diesem Verhältnis muß sein Verhalten beim Gebrauch und Genuß der geschöpflichen Dinge entsprechen, wenn es vernünftig und menschenwürdig heißen soll. Er darf sich also den Geschöpfen nicht dienstbar machen, indem er sich von ihren Reizen mehr als billig fesseln läßt, also der Habsucht und Genußsucht sich ergibt oder sie gar vergöttert, wie es durch heidnischen Tierkult oder durch Vergötterung der Naturkräfte und Naturprodukte geschieht.

Kurz, der Mensch steht vermöge seiner vernünftigen Natur zu sich selbst und zu allem, was außer ihm ist, in einem bestimmten unveränderlichen Verhältnis und in bleibenden Beziehungen. Diesen Beziehungen muß sein Handeln entsprechen; denn vernünftig handeln heißt eben, nach diesen Beziehungen sich richten, sich ihnen anbequemen, sie zu freigewollten machen und das tun, was sie fordern, damit sie nicht gestört und verleugnet werden. Entspricht sein Handeln ihnen, so heißt es gut; widerspricht es ihnen, so heißt es unvernünftig und schlecht. Die Vernunft erkennt diese Beziehungen und urteilt, welche Handlungen ihnen entsprechen und welche nicht, und nach diesen Urteilen handeln heißt vernünftig und gut handeln.

Durch die Beobachtung jener Beziehungen wird auch die von Gott geschaffene und gewollte Weltordnung, d. h. das bleibende Verhältnis, in dem der Mensch und die verschiedenartigen Geschöpfe zueinander und zu Gott stehen, eingehalten, durch ihre Nichtbeachtung wird sie gestört. Somit ist ihre Beobachtung zugleich die Erfüllung des göttlichen Willens und Gesetzes. Geschieht sie in der Erkenntnis dieses Sachverhaltes, so fehlt ihr auch das zum vollkommenen guten Verhalten erforderliche religiöse Motiv nicht.

Die Norm der Sittlichkeit liegt also keineswegs bloß in der menschlichen Natur oder in dem, was die Moraltheologen die vernünftige Natur nennen, sondern zugleich und noch mehr in dem Verhältnis der menschlichen Natur zu der der andern Wesen, sowie in dem Verhältnis ihrer Teile zueinander, und in den Beziehungen, in die der Mensch dadurch gestellt ist.

Doch hiermit ist die Sittennorm noch nicht völlig klargelegt. Offenbar wird nämlich das vernünftige Handeln auch bestimmt durch die Eigenschaften und Zwecke der Dinge, mit denen der Mensch im einzelnen Falle zu tun hat. Die Vernunft verlangt, daß er diesen sein Handeln anpasse, sowohl den besonderen Eigenschaften der Mitmenschen wie denen der übrigen lebendigen und leblosen Geschöpfe; jedes will nach seiner Weise gebraucht sein. Die Menschen müssen vernünftigerweise nicht nur gemäß ihrer allen gemeinsamen menschlichen Natur behandelt werden, sondern auch gemäß den besonderen Eigenschaften, vermöge deren sie verschiedenen Gruppen angehören, also gemäß ihrem Geschlecht, ihrem Alter, ihrem Beruf, ihrem Rang usw. Jede Außerachtlassung dieser Besonderheiten im Verkehr mit den Menschen wäre unvernünftig und töricht, also auch unsittlich. Der Greis will anders behandelt sein als der Jüngling, dieser anders als das Kind, das Weib anders als der Mann, der Hochgestellte anders als der Geringe, der Kranke anders als der Gesunde usw. Man darf nicht von allen dasselbe fordern. Die Vernunft verlangt, daß wir jeden nehmen für das, was er ist, also daß wir unser Handeln nach der Wirklichkeit einrichten.

Ebenso handelt nur der vernünftig, der die Dinge, die ihm zur Verfügung stehen, gemäß ihrer Natur, ihrer Bestimmung und ihren Eigenschaften gebraucht, also jedes Tier, jedes Gerät, jeden Gebrauchsgegenstand zu dem Zweck, für den sie bestimmt sind. Darin unterscheidet sich der zur Vernunft, d. h. zur Urteilskraft erwachte Mensch vom Kinde, daß er die Zwecke der Dinge erkennt



und sie demgemäß gebraucht. Die Vernunft entnimmt also die Richtschnur des Handelns nicht bloß aus sich, sondern auch aus den Dingen, die von Fall zu Fall Material menschlicher Handlungen werden, aus deren Eigenschaften und Zwecken, sowie aus ihren Beziehungen zum handelnden Menschen. Kurz, *vernunftgemäß handeln heißt, sich in seinem Handeln nach den Urteilen der Vernunft über die Eigenschaften und Zwecke der Dinge und Menschen und über deren Beziehungen zu uns richten*, also sein Handeln der Wirklichkeit anpassen, jeden Menschen, jedes Wesen, jedes Ding für das nehmen, wofür man es erkennt, und demgemäß sie behandeln und gebrauchen. Und die recta ratio, die richtige Vernunft, von der schon Aristoteles und die Stoiker als Richtschnur des sittlichen Handelns sprechen, ist diejenige Vernunft, welche über die genannten Dinge richtig urteilt, nämlich sie so erkennt, wie sie in Wirklichkeit sind. Man kann also auch sagen, die Sittennorm liege in der ganzen Welt samt allen Einzelgeschöpfen und in deren Beziehungen zum Menschen. Auch die Welt als Ganzes ist ja ein Abbild, ein Spiegelbild Gottes. Wenn die höchste Norm der Sittlichkeit in Gott, in seiner Wesenheit liegt, so ist es ganz natürlich, daß die nähere Norm, aus der der Mensch erst die höhere erkennt, in dem Werk und Abbild Gottes, in der Schöpfung liegt.

Aber auch hiermit ist die Sittennorm noch nicht vollständig aufgezeigt. Die Vernunft verlangt auch vom handelnden Menschen selbst, daß er seine eigene persönliche Stellung in der Welt beim Handeln berücksichtige. Je nachdem zu welcher Gruppe von Menschen er gehört, muß das Handeln des einzelnen ein verschiedenes sein, wenn es vernünftig heißen soll. Auch beim Handelnden selbst sind Alter, Geschlecht, Beruf, Rang usw. maßgebend für das ganze Verhalten. Ja auch ganz individuelle Eigenschaften, geistige Veranlagung, Talente, körperliche Fähigkeiten und Schwächen, Gesundheitszustand usw. verlangen beständig Berücksichtigung und stellen dem vernünftigen Handeln ihre Bedingungen. Also nicht nur die generelle Natur des Menschen, sondern auch die individuelle Beschaffenheit des einzelnen und seine besondere Stellung in der Gesellschaft ist die Norm seines Handelns. Und dies widerspricht nicht der Allgemeingültigkeit der Sittennorm. Denn diese ist nur insofern für alle Menschen dieselbe, als sie für alle in der Natur der Dinge, die Material des Handelns werden, und in deren Verhältnis zum handelnden Subjekt liegt. Sie ist aber insofern verschieden, ja für jeden Menschen eine andere, als für jeden

andere Dinge Material, d. h. Objekt und Werkzeug des Handelns werden, und als jeder ein besonderer, von den andern verschiedener Mensch ist und in besonderen Verhältnissen lebt. Denn der Arme muß anders als der Reiche leben und handeln, der Kranke anders als der Gesunde, der Soldat anders als der Zivilist, der Hochgestellte anders als der Geringe, der Städter anders als der Bauer, der Gelehrte anders als der Kaufmann usw. Sie müssen aber insofern alle gleich handeln, als sie ihr Handeln eben nach den Menschen und Dingen, mit denen sie in Beziehung treten, und nach deren Verhältnis zu ihnen einrichten müssen. Sowohl jenes wie dieses fordert die Vernunft, und nur wer beides berücksichtigt, handelt vernünftig.

Man kann somit sagen: vernünftig handelt der Mensch, der sich bei jeder Handlung nach sämtlichen für ihn in Betracht kommenden Umständen richtet, so daß seine durch die Natur der Dinge geforderten Beziehungen zu ihnen nicht gestört werden, sondern geordnet bleiben. Und Sittennorm für alle Menschen ist das Verhältnis, in dem der Mensch als vernünftiges Sinnenwesen zu sich selbst, zu Gott, zu seinesgleichen und zu allen andern Wesen und natürlichen Dingen steht. Dies ist die Sittennorm, die dem Sittengesetz zugrunde liegt und auf der alle einzelnen Vorschriften desselben beruhen. Sittennorm für den einzelnen Menschen aber ist das Verhältnis, in dem e r als Individuum und soziales Wesen zu sich und zu allem, womit er handelnd in Beziehung tritt, steht, ein Verhältnis, das ebensosehr von der Beschaffenheit dieser Dinge wie von seiner eigenen Besonderheit abhängt. Alles Handeln, das dieser Sittennorm entspricht, ist vernünftig und daher gut; denn es wird dadurch die vom Schöpfer begründete und gewollte Ordnung unter den Geschöpfen bewahrt; und alles Handeln, das ihr widerspricht ist unvernünftig und schlecht, denn jene Ordnung wird dadurch gestört.

Die dargelegte Norm hat auch alle Eigenschaften, die eine das Handeln aller Menschen leitende Norm haben muß. Sie ist zwar theoretisch nicht leicht für jedermann erkennbar. Aber tatsächlich drängt sie sich jedem Menschen auf; jeder, der vernünftig handelt, richtet sich instinktiv und ohne darüber zu reflektieren, nach dieser Norm, auch wenn er von außen nur sehr mangelhafte moralische Belehrung empfangen hat. Denn vernünftig handeln oder seine Vernunft praktisch gebrauchen, heißt eben nichts anderes als über die Beschaffenheit der uns begegnenden Dinge und ihr Verhältnis zu uns urteilen und danach handeln. Daher ist diese Norm auch



leicht anzuwenden. Denn die menschliche Natur und ihre Bedürfnisse treiben jeden an, sich nach ihr zu richten, nämlich sein Handeln nach den Umständen einzurichten, sich der Natur der Dinge, ihren Eigenschaften und Zwecken anzubequemen, und nur wenn der Mensch noch nicht zur Vernunft erwacht ist oder wenn er unvernünftig wird, unterläßt er dies.

Unsere Norm ist auch für alle Menschen aller Zeiten und Länder dieselbe, insofern sie eben allen vorschreibt, ihr Handeln nach der Natur der Dinge und ihrem Verhältnis zur menschlichen Natur einzurichten, wenn auch für den einzelnen die Beschaffenheit der besonderen Dinge, die Material seines Handelns werden, und deren Verhältnis zu dem, was e r Besonderes hat, beim Handeln maßgebend werden.

Desgleichen ist diese Norm unwandelbar. Denn die menschliche Natur und die Stellung des Menschen im Universum, sein Verhältnis zu Gott, zu sich selbst, zu seinen Mitmenschen und allen vernunftlosen Geschöpfen bleibt immer das Gleiche; ewig bleibt der Mensch Gottes Geschöpf und Ebenbild, ewig bleibt der sinnliche Teil seiner Natur dem geistigen untergeordnet, immer bleibt er seinen Mitmenschen wesensgleich, nämlich wie sie ein vernunftbegabtes Sinnenwesen, und immer bleibt er der vernunftlosen Kreatur übergeordnet. Veränderlich sind nur die konkreten Verhältnisse und Beziehungen, in denen der einzelne infolge seiner besonderen Anlagen und Zustände und seiner persönlichen Stellung in der Gesellschaft zu den besonderen Menschen und Dingen steht, mit denen er zu tun hat, und also auch die Norm, die in diesen besonderen Umständen für sein Handeln liegt.

Wird nun diese Norm, genauer das Leben nach ihr, zu einem Gebot gemacht (und das hat Gott getan), so wird sie zu einem Gesetz, nämlich zum natürlichen Sittengesetz, welches die Moraltheologie kurz Naturgesetz (lex naturalis) nennt und welches dem Menschen vorschreibt, naturgemäß und also vernunftgemäß zu leben. (Dies ist dasselbe: denn vernunftgemäß leben heißt eben, wie gezeigt, gemäß den Erkenntnissen der Vernunft über die Natur der Dinge und ihre Beziehungen zur eigenen Person leben.) In diesem einen Gebot müssen also alle Vorschriften des natürlichen Sittengesetzes enthalten sein, und in ihr sind auch alle natürlichen Tugenden geboten. Folglich lassen sich aus der dargelegten Sittennorm alle Gebote des Naturgesetzes und alle natürlichen Tugenden ableiten, und zwar, indem man die e i n z e l n e n Verhältnisse und

Beziehungen ins Auge faßt, in denen der Mensch zu den Dingen steht und die er beim Handeln zu beobachten hat.

Aus dem Verhältnis, in dem der Mensch zu Gott steht als Geschöpf und Ebenbild Gottes, und aus dem unendlich vollkommenen Wesen Gottes selbst ergeben sich die Pflichten und die Tugenden der Gottesverehrung, durch welche dieses Verhältnis anerkannt und bewahrt wird.

Aus dem Verhältnis, in dem die beiden Teile der menschlichen Natur zueinander stehen, folgt das Gebot, stets die Herrschaft des geistigen Teiles, also der Vernunft und des vernünftigen Willens über den sinnlichen Teil und seine Triebe zu bewahren, also das Gebot der Selbstbeherrschung in weitestem Sinne, worin die Gebote und Tugenden der Klugheit, der Besonnenheit, Mäßigkeit, Keuschheit, Sanftmut, Tapferkeit, Geduld usw. enthalten sind.

Aus dem Verhältnis, in dem der Mensch zu seinen Mitmenschen steht, nämlich aus der Gemeinsamkeit der menschlichen Natur, folgt das Gebot der natürlichen Nächstenliebe und alle Gebote der Gerechtigkeit sowie die Notwendigkeit der entsprechenden Tugenden; vor allem die Forderung, in jedem Menschen die Menschenwürde zu respektieren und keinen als bloßes Mittel für eigene Zwecke zu betrachten und zu behandeln, sondern stets die freie Persönlichkeit in ihm zu achten; dann aber auch die Pflicht, alle ihm zustehenden Rechte ihm einzuräumen, wenn diese auch nicht für alle die gleichen sind. Alle Gebote, die sich aus diesem Verhältnis ergeben, lassen sich zusammenfassen in dem Grundsatz: „Was du nicht willst, daß dir geschehe, das tue auch keinem andern an."

Endlich steht der Mensch zu den vernunftlosen Kreaturen im Verhältnis des Herrschers. Daraus folgt, daß er sich ihr nicht dienstbar machen darf, sondern sie und ihren Gebrauch nur als Mittel für vernünftige Zwecke betrachten soll. Non frui, sed uti gilt von den vernunftlosen Geschöpfen. Ihr Genuß ist erlaubt, aber nur als Mittel, nicht als Zweck. Aller praktische Materialismus und Sensualismus wird damit grundsätzlich verworfen. Die Tugenden, durch die das richtige Verhältnis des Menschen zur vernunftlosen Kreatur bewahrt wird, sind z. T. dieselben wie die, in denen das Verhältnis der beiden Teile der menschlichen Natur, nämlich die Herrschaft des geistigen über den sinnlichen Teil sich auswirkt, also Mäßigkeit, Starkmut und was ihnen verwandt ist. Denn die vernunftlosen Kreaturen dienen eben hauptsächlich den sinnlichen Bedürfnissen des Menschen.



Die all den genannten Tugenden entgegengesetzten Laster sind ebenso viele Arten von Störungen der dargelegten Verhältnisse und der in ihnen bestehenden sittlichen Weltordnung.

Ein Leben nach der hier dargelegten Sittennorm führt den Menschen allerdings noch nicht zu seinem letzten übernatürlichen Ziel, der seligen Vereinigung mit Gott im Jenseits. Hierzu ist die Beobachtung der Gnadenordnung notwendig. Diese bewirkt, daß der Mensch all sein Tun irgendwie auf Gott und sein Endziel bezieht. Aber diese Hinordnung aller Handlungen auf das jenseitige Ziel des Menschen gehört nur zum Wesen der *übernatürlichen*, d. h. von der Gnade getragenen Sittlichkeit. Wollte man in ihr das Wesen aller Sittlichkeit sehen und die Sittennorm in die Beziehung der Handlungen auf das Endziel setzen, so hieße das dem Nichtchristen, der ja das Endziel nicht kennt, alle und jede Sittlichkeit und alle Tugenden absprechen. Das widerspricht deutlich der Kirchenlehre wie auch aller Gerechtigkeit. Das Wesen der *natürlichen* Sittlichkeit kann nicht in jener Beziehung auf das Endziel liegen, sondern nur in der Übereinstimmung des Handelns mit der natürlichen Sittennorm, d. h. mit der Natur der Dinge und ihrem Verhältnis zur menschlichen Natur, also mit der natürlichen sittlichen Ordnung. Allerdings sind alle Handlungen, welche dieser entsprechen, auch *geeignet*, auf das letzte Ziel hingeordnet zu werden. Aber diese Eignung macht nicht ihre Gutheit aus; denn sie läßt sich nur erkennen an dem Verhältnis der Handlungen zur natürlichen Ordnung der Dinge; in diesem Verhältnis liegt also die Gutheit jener Handlungen begründet und somit auch das Wesen der natürlichen Sittlichkeit.

# Zum Wertbegriff.

Von Oswald v. Nell-Breuning.

Der Wertbegriff zwingt die Moralwissenschaft zur Auseinandersetzung mit sich anläßlich der Lehre von der Preisgerechtigkeit. Anfangend mit dem bekannten, im späteren Schrifttum immer wiederkehrenden Texte Augustins (De civ. Dei 1. 11, c. 16 CSEL 40, 535[1]) hat die Schulwissenschaft ständig mit dem Wertbegriff sich befaßt und bereits zu einer Zeit, da es eine wissenschaftliche Volkswirtschaftslehre noch nicht gab, wertvolle Beiträge zur Meisterung dieses so überaus spröden Begriffs geliefert. In der Gegenwart ist um den Wertbgriff ein eigenartiger Zuständigkeitsstreit entbrannt zwischen philosophischer und theologischer Moral einerseits, Volkswirtschaftslehre anderseits. Man streitet, ob der Wertbegriff ein philosophischer Grundbegriff oder ein fachwissenschaftlicher Sonderbegriff sei. Dabei handelt es sich teilweise um einen sozusagen negativen Kompetenzkonflikt, insoweit nämlich eine verbreitete Richtung in der heutigen Volkswirtschaftslehre den Wertbgriff überhaupt ablehnt, ihn als „auszumusternden Ballast und unfruchtbare Scholastik“[2] von sich abweist. Entgegen dieser nominalistischen Wertlehre, die namentlich der mathematischen Schule eignet, findet sich aber auch in der neueren Volkswirtschaftslehre immer wieder der Vorstoß zum echten, vollinhaltlich erfaßten Wertbegriff und der angestrengte Versuch, mit ihm fertig zu werden. Dabei wird jedesmal deutlich, daß wir uns hier tatsächlich auf der Grenze zwischen philosophischer und fachwissenschaftlicher Forschungsarbeit befinden, wo jedenfalls nur der mit volkswirtschaftlichen Kenntnissen hinlänglich ausgerüstete Sozial- oder Moral-Philosoph oder der an gesunden philosophischen Grundsätzen geschulte und im philosophischen Denken geübte Wirtschaftswissenschaftler erfolgreich arbeiten kann.

Daß der allgemeine Wertbegriff, der schließlich nur ein anderer Name für die ratio transcendentalis boni ist, der Philosophie, näherhin der allgemeinen Metaphysik angehört, ist außer Streit. Um diesen allgemeinen Wertbegriff handelt es sich hier aber nicht, sondern um denjenigen Wertbegriff, der dem wirtschaftlichen



Bereich angehört und Gegenstand der Tauschgleichheit und damit des Äquivalenzprinzips ist[3].

Vielleicht läßt der Streit zwischen (Moral-)Philosophie und Volkswirtschaftslehre um den Wertbegriff durch folgende Überlegung über das Äquivalenzprinzip sich als müßig erweisen. Das Äquivalenzprinzip, die Forderung, daß rechtsgeschäftliche Tauschhandlungen auf der Grundlage der Gleichwertigkeit der Tauschgegenstände sich vollziehen, besagt zweifellos ein sittliches Gebot. Nichtsdestoweniger ist es inhaltlich ein rein wirtschaftliches Gesetz. Nicht damit die Tauschhandlung auf das höchste und letzte Ziel des Menschen ausgerichtet und an ihm gemessen richtig sei, ist die Tauschgleichheit zu beobachten, sondern damit sie auf das ihr arteigene besondere Ziel sich hinordne und ein richtig eingefügtes Glied in dessen Vollzuge sei. Dieses arteigene besondere Ziel ist aber das durch die Eigentümlichkeit der Menschennatur mit ihrer Geist-Leiblichkeit, ihrem Individual- und Sozialcharakter objektiv vorgegebene Ziel der auf Arbeitsteilung und Arbeitsvereinigung, auf Güter- und Dienstleistungstausch beruhenden, also kurz gesagt der gesellschaftlichen Wirtschaft. Entsprechend dem Gesamtcharakter unserer idealistisch-realistischen Philosophie (Erkenntnistheorie, Metaphysik, Moral-einschließlich Sozial-Philosophie) kann das Äquivalenzprinzip weder ein über der Wirtschaft freischwebend rein formales Gesetz (im Sinne etwa des Kantischen Formalismus) noch auch das sachfremd an die Wirtschaft herangetragene Personalgesetz des Menschen, sondern muß das aus dem Wesen der Dinge entspringende Sachgesetz der Wirtschaft selbst sein. Die Dinge liegen hier nicht anders als etwa bei den Gesetzen der individuellen gesundheitsgemäßen Lebensführung: Mäßigkeit, Nüchternheit usw. Auch hier handelt es sich um sittliche Forderungen, die aber inhaltlich dem Bereich der Hygiene angehören. Nicht nur, was im einzelnen der Mäßigkeit und Nüchternheit entspricht, sondern auch die genauere wissenschaftliche Herausarbeit der Begriffe Mäßigkeit, Nüchternheit selbst ist Sache des Hygienikers, der sich hierzu seiner fachwissenschaftlichen Verfahren und Hilfsmittel bedient. Seine Ergebnisse wird der Moralist — unter Vorbehalt der Überprüfung — aus der Wissenschaft der Hygiene als untergeordneter (dienender) Wissenschaft in seine eigene, also die Moralwissenschaft als herrschende (übergeordnete) Wissenschaft übernehmen. Aber der Hygieniker wird bereits bei seinen eigenen Untersuchungen von der Moralwissenschaft nicht absehen können,

vielmehr von der Moralphilosophie bzw. -Theologie gewisse Hauptbegriffe und Hauptgrundsätze (wie etwa, daß der Mensch nicht bloß Leib-, sondern auch und vor allem Geist-Wesen ist, leibliches Wohlergehen allein also noch nicht den vollkommenen Menschen ausmacht, ja sogar selbst geistig bedingt ist) als Ausgangspunkt und Richtschnur (norma saltem negativa!) seiner eigenen Forschungsarbeit übernehmen müssen. Ganz ebenso wird das Verhältnis von Volkswirtschaftslehre und Moral zu beurteilen sein: obwohl durchaus selbständige Wissenschaft mit eigenem Formalobjekt und darum nicht als Spezialgebiet in die philosophische oder theologische Moral eingliederbar, steht die Volkswirtschaftslehre doch gegenüber der Moral im dienenden Verhältnis und kann, obwohl an und für sich nicht Hilfs-, sondern selbständige Wissenschaft, doch von der Moral nach Art einer Hilfswissenschaft in Anspruch genommen werden: die Moral übernimmt ihre Ergebnisse und macht sie sich zu Diensten; gewisse oberste Begriffe und Grundsätze dagegen werden umgekehrt ihr von der Moral übermittelt und als richtig und darum maßgeblich gewährleistet[4].

Gehört nun der Wertbegriff im Sinne des Tauschwerts und der Tauschgleichheit zu jenen obersten Begriffen, die die volkswirtschaftliche Fachwissenschaft von der Philosophie empfängt? Sicher gehört er zu denjenigen Begriffen, die ihr in unwissenschaftlicher oder vorwissenschaftlicher Form, sozusagen als Rohstoff, vom gesunden Menschenverstand geliefert werden. Will man diesen gesunden Menschenverstand als nicht fachlich differenziert und spezialisiert den Einzelwissenschaften abrechnen und der Philosophie zurechnen, so mag man daraufhin auch den ursprünglichen volkstümlichen Wertbegriff als philosophisches Gut bezeichnen, das der Fachwissenschaft zu weiterer Behandlung überantwortet wird. Diese Frage ist nicht sehr belangreich. Gewiß ist, daß der entwickelte wissenschaftliche Wertbegriff die Schöpfung der volkswirtschaftlichen fachwissenschaftlichen Arbeit ist, einer Arbeit, deren Einsatzpunkt und ganze Richtung allerdings vorweg restlos philosophisch festgelegt ist und daher je nach dem philosophischen Standpunkt des Forschers zu den allerverschiedensten Ergebnissen führt von der Hypostasierung des Werts (bei Marx) bis zu seiner nominalistischen Auflösung und vollständigen Leugnung (namentlich bei der mathematischen Schule).

Daraus ergibt sich, daß die Moralwissenschaft zwar nicht die volkswirtschaftliche Forschungsarbeit als solche nachprüfen bzw. noch einmal machen könne und solle, wohl aber die philosophischen Grundlagen dieser Arbeit ihrer Beurteilung zu unterziehen und nach diesem Befund auch das Forschungsergebnis zu werten habe. Im Falle des Wertbegriffs vereinfacht sich diese Arbeit für den Moralisten in hohem Grade dadurch, daß alle atomistisch-individualistischen Richtungen der Volkswirtschaftslehre, wie sehr sie sich im einzelnen unterscheiden mögen und wie unterschiedlich ihr philosophischer Individualismus gefärbt sein mag, darin übereinstimmen, daß sie zur mehr oder weniger völligen Auflösung oder Leugnung des Wertbegriffs gelangen. Es genügt daher vollkommen, diese Richtungen sich selbst ad absurdum führen zu lassen. Eines muß allerdings hinzukommen: die höchste Wachsamkeit gegen unbewußte Beeinflussung durch diese nicht nur in der heutigen Volkswirtschaftslehre weithin herrschende, sondern ebensosehr im wirtschaftlichen Leben von heute sehr allgemein betätigte individualistische Denkweise, die für den Moralisten durch eine manchmal täuschende Ähnlichkeit mit der ihm so vertrauten individualethischen Betrachtungsweise besonders verfänglich ist.

Eine Wertlehre mit positivem Inhalt, die also nicht mit Auflösung des Wertbegriffs endet, findet sich, wenn wir die massive hyperrealistische Wertlehre von Karl Marx außer Betracht bzw. seinen Anhängern zur ausgiebig besorgten Widerlegung überlassen, nur auf dem Boden solidaristischer oder universalistischer Sozialphilosophie. Nun bestehen gewiß zwischen Solidarismus (H. Pesch) und Universalismus (O. Spann) durchaus tiefgehende sozialphilosophische Unterschiede, die sich wohl auf zwei Hauptpunkte zurückführen lassen: die Auffassung von der Gesellschaft als Organismus sowie den Streit um den materialen oder formalen Begriff der Wirtschaft. Aber es ist merkwürdig, wie gerade in bezug auf die Wert- und Preis-Lehre diese Unterschiede sich in einer wenigstens irgendwie merklichen Weise nicht auswirken, vielmehr trotz Verschiedenheit des Verfahrens in den Ergebnissen weitestgehende Übereinstimmung herrscht.

Die solidaristische Volkswirtschaftslehre wendet das Verfahren der Zielbetrachtung (teleologisches Verfahren), die universalistische dasjenige der Ganzheitsbetrachtung (ganzheitliches Verfahren) an. Man wird erinnert an die in den theologischen Schulen seit langem erörterte, um die Jahrhundertwende durch die Auseinandersetzung zwischen Mausbach und Cathrein besonders in den Vordergrund gerückte Streitfrage der Sittennorm,

der sog. norma honestatis. Die Ähnlichkeit ist tatsächlich überraschend. Die Anwendung jeder der beiden im Streit befangenen Sittennormen führt praktisch zu den gleichen Ergebnissen; es gibt wohl keine umstrittene moraltheologische Einzelfrage, in der die Stellungnahme der Autoren durch ihre Zugehörigkeit zu dem einen oder andern der beiden Heerlager im Streit um die Sittennorm bestimmt wäre. Man kann also wohl sagen, daß beide praktisch mit der gleichen Sittennorm arbeiten, nur zu ihrer spekulativen Erfassung verschiedene Wege einschlagen. Das besagt keineswegs, daß der ganze Streit bloß lis de verbo sei; im Gegenteil, es geht um Letztes und Tiefstes, es geht bis hart an die Grenze menschlicher Erkenntniskraft überhaupt und darum wohl um Versuche, die von verschiedenen Seiten der gleichen Wahrheit beikommen wollen und überaus nahe kommen, so jedoch, daß jeder dieser Versuche einen Vorzug besitzt, dessen der andere ermangelt, aber auch mit einem Mangel behaftet ist, von dem der andere frei ist. Ähnlich wie Wesensbetrachtung und Zielbetrachtung hinsichtlich der Sittennorm verhalten sich Ganzheitsbetrachtung und Zielbetrachtung hinsichtlich der Volkswirtschaft im allgemeinen und hinsichtlich des Wertbegriffs im besonderen. Die ganzheitliche Betrachtung vermag ihre „Ganzheit" gar nicht zu begreifen, ohne auf eine Zielordnung zu blicken, die nicht nur die Vielheit der Dinge zur Einheit, also Ganzheit erst zusammenfaßt, sondern als *Hierarchie der Zwecke* selbst die vollkommenste Ganzheit darstellt und als solche die Ganzheit der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen *Gegebenheiten* krönt. Ebenso kann die teleologische Betrachtung weder das Ineinandergreifen und Zusammenwirken zu irgendeinem Gesellschaftszweck (etwa zu dem nächstliegenden Zweck desjenigen Gesellschaftsprozesses, den wir Wirtschaft nennen, nämlich zur Unterhaltsfürsorge) noch erst gar den Kosmos der Zwecke wesensgemäß erfassen, ohne ständig von der Ganzheit auszugehen, die Ganzheit im Bewußtsein zu haben und auf die Ganzheit wieder abzuzielen. Die beiden Verfahren durchdringen sich auf das innigste, und es dürfte eine der subtilsten spekulativen Fragen sein, ob einem von beiden ein Vorrang gebühre und wie ihr gegenseitiges Verhältnis im genaueren zu bestimmen sei.

Hier sei nur auf das sachliche Ergebnis eingegangen, also auf den Wertbegriff selbst. Wert im Sinne von Tauschwert bedeutet das Verhältnis, nach dem im wirtschaftlichen Tauschverkehr oder anders ausgedrückt bei tauschwirtschaftlichen Rechtsgeschäften der Austausch eines Gutes oder einer Dienstleistung gegen andere



Güter oder Dienstleistungen stattzufinden hat. Eine Fülle von Bestimmungsgründen sind für dieses Tauschverhältnis maßgeblich; die schon von den Alten aufgeführten der Nützlichkeit und Seltenheit (utilitas et raritas) wie auch des Beschaffungsaufwandes (labor et expensae) sind weder die einzigen noch für eine volkswirtschaftliche Betrachtung die letzten und ursprünglichen. So verschiedenartig die Bestimmungsgründe des Wertes im einzelnen auch sind, in mehreren Stücken stimmen sie alle überein: keiner von ihnen wirkt sich für sich allein aus, vielmehr nur alle zusammen in ihrer wechselseitigen Verbundenheit; keiner von ihnen läßt sich überhaupt selbst bestimmen außer in seiner Bestimmtheit durch den Zusammenhang mit allen andern; keiner von ihnen hat etwas zu tun mit den subjektiven (individuellen) Verhältnissen der jeweiligen zufälligen Tauschgegner[5], sondern sind streng objektiven Charakters, d. h. für und gegen jedermann gültig, weil in den Gesamtverhältnissen der Wirtschaftsgesellschaft — sowohl struktuellen als statistischen Verhältnissen — wurzelnd. Die Bestimmungsgründe des Wertes sind zugleich die Bestimmungsgründe des „richtigen" Preises, und der „richtige" Preis im volkswirtschaftlichen Sinn ist der „gerechte" Preis im Sinne der Moral.

Wie vollzieht sich nun das Zusammenspiel der Auswirkung so vieler Bestimmungsgründe? Gewiß *nicht mechanisch*, denn Wirtschaft ist kein Naturprozeß, sondern als gesellschaftliches Geschehen ein Kulturprozeß, Handeln und Handlungszusammenhang freier Wesen, die Inhalt und Ziel ihres Handelns innerhalb gewisser äußerster von der Natur sowie von den gegenseitigen Abhängigkeiten gezogener Grenzen sich selbst vorstecken. Also *organisch*, d. h. ähnlich, wie die Leistungen der verschiedenen Glieder im physischen Organismus einander bedingen und beeinflussen, alle aber entscheidend bestimmt werden durch das — innerhalb bestimmter Grenzen veränderliche — Ziel, auf das der Gesamtorganismus sich hinbewegt. Hieraus lassen sich drei Folgerungen ziehen:

1. Tauschwert (Preis) ist nicht die rechnerische Lösung (Wurzel) einer Zustandsgleichung der Wirtschaft, wie die Planetenbewegung rechnerisch aus der Zustandsgleichung dieses Planetensystems folgt.

2. Eben darum sind Tauschwerte (Preise) nicht zwangsläufig, nicht einem ehernen Gesetz von Angebot und Nachfrage unterworfen, das jede Frage nach Preisgerechtigkeit ersticken würde mit dem Hinweis auf die Naturgesetzlichkeit dieses Kräftespiels.

3. Vielmehr bestimmen Aufbau und Gliederung der Wirtschaftsgesellschaft sowie namentlich die Zielrichtung[6] desjenigen gesellschaftlichen Handelns, das wir die Volkswirtschaft nennen, wie den gesamten wirtschaftlichen Kräfteeinsatz so insbesondere auch jenes Kräftespiel, dessen Auswirkung die allgemeinen Tauschverhältnisse, also die Werte und Preise der Güter und Dienstleistungen sind.

Ist die Wirtschaftsgesellschaft richtig gegliedert, also in Aufbau und Kräfteverteilung gesund, und arbeitet sie auf ihr wahres Ziel hin, d. i. auf die Unterhaltsfürsorge, was in sich schließt Versorgung mit allem, was für ein menschenwürdiges Dasein an materiellen Voraussetzungen erfordert wird („Unterhalt"), sowie Sicherung dieser Versorgung auf die Dauer („Fürsorge"), so haben die Güter und Dienstleistungen ihren Wert, d. h. die Preise spielen sich so ein, daß sie Ausdruck der richtigen Tauschverhältnisse, des wahren Wertes sind. Das schließt nicht aus, daß einzelne Glieder dieser Wirtschaftsgesellschaft ihr wirtschaftliches Verhalten nicht im Einklang mit der Zielordnung des Ganzen, sondern willkürlich abweichend einrichten, und daß es ihnen dabei gelingt, ihre Tauschhandlungen nach anderen, ihrem Eigennutz und Sondervorteil mehr entsprechenden Verhältnissen zu bewirken. Ebensoweit, als ihnen dies gelingt, als sie nicht gliedhaft (im universalistischen Sinne) bzw. zielgerecht (im solidaristisch-teleologischen Sinne), sondern selbstherrlich und eigenmächtig sich verhalten, stören sie die Ganzheitsordnung, stören sie unmittelbar die Zielordnung des gesellschaftlichen Wirtschaftens. Ihre Tauschhandlungen weichen ab von den richtigen Tauschverhältnissen, ihre Preise stehen im Mißverhältnis zum Wert der Dinge.

Ist eine Wirtschaftsgesellschaft fehlerhaft in Aufbau und Kräfteverteilung, arbeitet sie nicht hin auf das vorgegebene Ziel aller Wirtschaft, die Unterhaltsfürsorge, dann haben die Güter und Dienstleistungen nicht ihren richtigen Wert, d. h. die Tauschverhältnisse und die diese ausdrückenden Preise sind falsch, nicht richtiger Ausdruck des Wertes. Dennoch muß auch in diesem Falle den Dingen ein Wert zugeschrieben werden, müssen auch so gewisse Tauschverhältnisse die gebotenen, alle übrigen verfehlt sein, wenn auch ein durchgreifendes System richtiger Tauschverhältnisse (gerechtes Preissystem) bei solchem Zustand der Wirtschaft in der Tat sich nicht wird aufstellen lassen. Das einzelne Tauschverhältnis aber (z. B. Erzeugnisse der Landwirtschaft gegen gewerbliche Erzeugnisse) wird stets dazu angetan sein, entweder



die Wirtschaft von ihrer Sinnerfüllung abzubringen oder zu dieser Sinnerfüllung der Wirtschaft beizutragen, sich in diese Sinnerfüllung einzugliedern. Eben dieses letztere ist aber dasjenige Verhältnis, „nach dem im wirtschaftlichen Tauschverkehr (bei tauschwirtschaftlichen Rechtsgeschäften) der Austausch eines Gutes oder einer Dienstleistung gegen andere Güter oder Dienstleistungen zu erfolgen hat". Also auch in diesem Falle versagt unser Wertbegriff nicht, bleibt er als Richtschnur der Preisgerechtigkeit in Kraft.

Nun könnte man das Bedenken hegen — und es ist tatsächlich geäußert worden —, der hier vorgelegte Wertbegriff führe zu einer Verwischung der scharfen Grenzen der Tauschgerechtigkeit (iustitia commutativa); er habe im Gefolge eine Vermengung der Tauschgerechtigkeit mit der Gemeinwohlgerechtigkeit (iustitia legalis vel socialis). Dem ist nicht so, obwohl zuzugeben ist, daß durch unzureichende Darstellung der Lehre ein solches Mißverständnis nahegelegt werden kann. Die Forderung der Tauschgleichheit, das sog. Äquivalenzprinzip, bleibt formell, d. i. der Art der Verbindlichkeit nach, ausschließlich Sache der Tauschgerechtigkeit; Zuwiderhandlung bedeutet Verletzung des Anspruchs des Tauschgegners auf die Tauschgleichheit als eines strikten persönlichen Forderungsrechts. Etwas ganz anderes ist die Frage nach dem materiellen Inhalt oder Gegenstand des Prinzips, mit anderen Worten die Frage, was Tauschgleichheit, was Tauschwert ist. Tauschwert und Tauschgleichheit sind begrifflich zu verstehen und sachlich zu bestimmen nur vom Gesellschafts- und Wirtschaftsganzen her und mit Rücksicht auf den Wirtschaftszweck oder das Wirtschaftsziel; das dürfte nicht zuletzt erhärtet sein durch den großartigsten aller Versuche einer atomistischen Wertlehre und dessen vollkommenes Scheitern, nämlich durch die Wertlehre von Karl Marx! Aber Begriff des Tauschwerts und der Tauschgleichheit („id quod") und Verpflichtung zur Tauschgleichheit („modus quo") liegen auf ganz verschiedenen Ebenen: der Begriff gehört der gesellschaftlichen Ordnung an, die Verpflichtung hat ihre Wurzel im Bereich der einzelmenschlichen Beziehungen.

## Anmerkungen.

[1] Vgl. meine Grundzüge der Börsenmoral 47 ff.

[2] So G. Cassel, Theoretische Nationalökonomie, Vorwort zur 1. Aufl.

[3] Vgl. vom Verf., Das Äquivalenzprinzip, in: Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik 133 (1930) 33 ff. — Von dems., De obiecta ratione pretii iusti, in: Periodica de re morali, canonica, liturgica 18 (1929) 1 ff.

[4] Die auch in gewissen katholischen Kreisen entbrannte und unter dem durchaus irreführenden, weil subjektivistisch-idealistisch mißverstandenen bzw. mißbrauchten Namen des „Methodendualismus" bekannte Streitfrage über das Verhältnis von Volkswirtschaftslehre bzw. Soziologie und Moral, mit deren Erörterung namentlich die deutschsprachlichen Katholiken der Vereinigten Staaten im „Centralblatt and Social Justice" von Europa aus verwirrt werden, ist im Grunde genommen längst gelöst und entschieden durch die kurzen Bemerkungen S. Th. I., q. 1, a. 2 und 5.

[5] Das schließt selbstverständlich nicht aus, daß diese subjektiven oder individuellen Verhältnisse unter Umständen im Preis eine Berücksichtigung finden; in solchen Fällen enthielte der Preis einen Zuschlag zum oder Abschlag vom objektiven Wert, der in individuell-konkreten Umständen seine Begründung hätte. Diese Zu- und Abschläge dürften ihre Begründung allerdings nicht in der Tauschgerechtigkeit, sondern anderweitig, vielleicht in einer pars potentialis iustitiae oder ganz außerhalb der iustitia, etwa in der caritas oder pietas finden.

[6] Gliederung der Wirtschaftsgesellschaft und Zielrichtung der Wirtschaft stehen in Wechselwirkung. Auch diese Erkenntnis ist solidaristischer und universalistischer Lehre gemeinsam; vgl. vom Verf., Sinnvoll geleitete Wirtschaft, in: Deutsche Arbeit 14 (1929) 119 ff. (auch selbständig erschienen in der Reihe: Wirtschafts- und sozialpolitische Flugschriften [Volksvereinsverlag] Nr. 2/1929), und O. Spann, Tote und lebendige Wissenschaft [3]1929, insbesondere die Abhandlung: Tausch und Preis.



# Ethos der Fortpflanzung.

Von Franz Walter.

Der Mensch ist mit seiner Vergangenheit und Zukunft im Biologischen verankert. Das Individuum gibt seine Anlagen, die es von den Vorfahren ererbt hat, wieder auf dem Wege der Fortpflanzung an die nächste Generation weiter. Der Gefahr, daß durch Vererbung ungünstiger Keimanlagen die Nachkommenschaft gefährdet und dadurch Staat und Gesellschaft mit „minderwertigen" Elementen belastet werden, sucht man bisweilen durch Vorschläge zu begegnen, die der Sittlichkeit widersprechen und von dem christlichen Gewissen unbedingt abgelehnt werden müssen. Dagegen steht außer Zweifel, daß durch die Ausübung des Zeugungsrechtes den Lebensinteressen der Gesellschaft kein Eintrag geschehen darf. „Ein ganz unrichtig orientiertes Humanitätsideal, das die persönliche Freiheit des Individuums unangetastet lassen will, hat alle Bestrebungen, die Gesellschaft vor mit Sicherheit belasteten Individuen zu schützen, zunichte gemacht"[1]. Besonders seit der Erschütterung der sittlichen Begriffe durch Krieg und Umsturz hat der mißverständliche Begriff einer durch die Neuzeit geschaffenen gefährlichen Freiheit Selbstsucht und Mangel an Verantwortlichkeitsgefühl so hoch emporschnellen lassen, daß das Volk einer Belehrung und Beeinflussung heute noch weniger zugänglich ist als ehedem[2].

Noch stehen wir freilich erst im Anfange einer rassenhygienisch orientierten Bevölkerungspolitik, und die Forderungen der Eugenik, soweit sie überhaupt durchführbar sind, werden sich wohl nur langsam verwirklichen lassen. Wenn als erster Schritt die Eheberatung und das Gesundheitszeugnis eines staatlich anerkannten Sachverständigen, das die Ehelustigen untereinander austauschen sollen, in Vorschlag kommt[3], so werden schon dagegen Bedenken und Widerspruch laut. Über die Zweckmäßigkeit der Gesundheitszeugnisse besteht keineswegs Übereinstimmung. Grotjahn z. B. bezweifelt, ob ein eugenisches Gesundheitszeugnis bei dem gegenwärtigen Stand der Vererbungswissenschaft

bereits angebracht sei. Höchstens für ein auf die Geschlechtskrankheiten und das männliche Geschlecht beschränktes Zeugnis hält er die Zeit bereits für reif [4]. Lenz dagegen hält ein solches erst nach Einführung der allgemeinen Meldepflicht für Geschlechtskranke für durchführbar; er befürchtet, daß durch die damit verbundenen Plakereien eine nicht zu vernachlässigende Beeinträchtigung der Ehelust eintreten könnte [5]. Muckermann bezeichnet es als Forderung der Ethik, daß niemand heirate, solange die ernstliche Befürchtung besteht, daß bei den Beteiligten die Kulturgifte und Geschlechtskrankheiten ihren unheilvollen Einfluß ausüben. Mit Wärme tritt er für das „gewissenhaft ausgestellte Gesundheitszeugnis vor der Verlobung" ein [6]. Nach anderer Ansicht müßte die Schwierigkeit der Diagnose bei Geschlechtskrankheiten einen großen Bruchteil der ärztlichen Voruntersuchungen in Heiratsfällen, die ganz mit Recht gefordert würden, zum Scheitern bringen [7].

Noch schwieriger ist die Frage, ob und inwieweit ein förmliches Eheverbot in Betracht kommen kann. Selbst die eifrigsten Befürworter der Gesundheitszeugnisse sind sich darüber klar, daß in unseren gesetzgebenden Körperschaften Eheverbote nicht durchzusetzen sind [8]. Von katholischen Ethikern lehnt Cathrein ein Recht des Staates zur Forderung von Gesundheitszeugnissen entschieden ab [9] — er denkt dabei wohl an ein Eheverbot —, während andere wie Schilling [10] für Gesundheitszeugnisse eintreten.

Die Kirche geht an dieser wichtigen Sache nicht gleichgültig vorüber. Die Rücksicht auf das kommende Geschlecht liegt, wie dies auch Lenz anerkennt [11], dem trennenden Ehehindernis der Blutsverwandtschaft zugrunde. Die Kirche hat auf qualitative Fortpflanzung dasselbe Gewicht gelegt wie auf quantitative [12]. Aber es geht nicht an, ihr die Aufgabe zu stellen, Ehehindernisse für gewisse Anormale aufzurichten zum Schutz der Gesellschaft vor der Gefahr einer allzu starken Vermehrung solcher Personen [13]. Es wird freilich Sache des Seelsorgers sein, im gegebenen Fall auf die Gefahren einer solchen Ehe eindringlich hinzuweisen. Eine wirksame Beeinflussung des biologischen Willens kann nicht von einer verstandesmäßigen Volksaufklärung erwartet werden, es muß gelingen, die vom Egoismus verschütteten Tiefen der Seele freizulegen, das Bewußtsein der Verantwortlichkeit zu wecken. Dieser Erfolg ist ohne Religion undenkbar. Dafür besitzen manche Rassenhygieniker volles Verständnis [14]. Lenz nennt es auch rassenhygienisch höchst wertvoll, wenn Eltern ihren Kindern aus innerer



Überzeugung eine wahrhaft religiöse Erziehung geben können, da die Verankerung der Seele im Ewigen und Göttlichen einen unvergleichlichen Halt in allen Wechselfällen des Lebens verleihen kann. Lenz trägt kein Bedenken, die Exerzitien des hl. Ignatius von Loyola zur Weckung der Verantwortung zu empfehlen [15].

In der Ethik des Christentums liegen zweifellos kraftvolle Motive. Sie betont die Pflicht der Prüfung vor Abschluß der Ehe mit allem Nachdruck; sie erklärt die Ehe als „großes Geheimnis in Christo", die Familie als Abbild der göttlichen Trinität und die Zeugung als Teilnahme an göttlicher Schöpfermacht. Wenn sich damit das Wissen um die sichere oder wahrscheinliche Gefährdung der Nachkommenschaft durch ungünstige Veranlagung der einen oder anderen der für die Ehe in Betracht kommenden Personen verbindet, werden diese Impulse das Gefühl der Verantwortlichkeit erwecken.

Dabei kann die Wichtigkeit sozialer Reformen nicht stark genug betont werden, um so mehr als nach dem Psychiater Oskar Bumke die unleugbar vorhandenen Zeichen der Entartung nicht durch Vererbung, sondern durch die Ungunst sozialer Verhältnisse, wie Alkoholismus, Syphilis usw. verursacht sind [16]. Aber der Einfluß des wirtschaftlichen Faktors auf die Beschaffenheit der Nachkommen darf nicht einseitig aufgefaßt werden, da materielle Mittel nur auf den Verstand wirken, und rationalistischen Methoden nur mit rationalistischen Gegenvorstellungen beizukommen suchen. So bleibt als letztes für die Lösung des rassenhygienischen Problems die Erziehung zur Gewissenhaftigkeit. Diese kann der Staat mit den ihm zu Gebote stehenden Mitteln nicht erreichen. Er kann nur das äußere Verhalten ergreifen, nicht aber die Gesinnung hervorrufen. Um diese Umgestaltung im Innern zu bewirken, ist notwendig, daß die größten Erziehungsmächte, Religion und Kirche, große hinreißende Ideale vor die Seele der Massen stellen und sie aus dem dunklen Labyrinth zügelloser Leidenschaften herausführen. Ernste Vertreter der Rassenhygiene wie Schallmeyer sind sich klar über die große Schwierigkeit, den Menschen zu Opfern im Interesse der Rasse zu veranlassen, deren Früchte erst spätere Geschlechter ernten. Es mag sein, daß Menschen früherer Zeiten noch natürlicher empfanden und ohne besondere Reflexion dem Artinstinkt folgten: „Blut als Freude an (produktiver) Zeugung war der kostbarste Schatz der Menschen früherer Jahrhunderte unserer Kulturentwicklung. Aus diesem Schatz entsprang die lebensstarke Fruchtbarkeit unserer alten

Kulturgeschlechter, die die höchsten Blüten menschlicher Begabung zeitigt" [17].

Nur eine absolut verbindliche sittliche Norm kann hoffen, sich Anerkennung im praktischen Leben zu erzwingen. Gerade die Ethik des Christentums mit ihrem kraftvollen Hinweis auf die Absichten, die Gott mit der Ehe und mit den geheimnisvollen Gesetzen der Vererbung hat, auf den Ursprung und die Gottesebenbildlichkeit der menschlichen Seele, auf ihre Gnadengemeinschaft mit Christus, auf ihre Bestimmung im Jenseits wird es dem Menschen auch in den Krisen der sittlichen Selbstbehauptung gegenüber den Stürmen der sinnlichen Leidenschaft und den Trugbildern der sexuellen Erotik zum Bewußtsein bringen, was die Menschenwürde und die Verantwortung für das Kind von ihm verlangen. Ihre Unbeugsamkeit und Konsequenz veranlaßt einen hervorragenden Rassenhygieniker zu dem Ausspruch: Die katholische Kirche scheint bald als die einzige Macht übrig zu bleiben, welche mit der sittlichen Verkommenheit nicht paktiert [18].

Nur wenn die Seele in ihren Tiefen durch die Berührung mit dem Göttlichen ergriffen wird, läßt sich ein durchgreifender und dauerhafter Gesinnungswechsel erhoffen. Es wäre aber eine Einseitigkeit, lediglich von Kirche und Religion den Erfolg zu erwarten, wenn der Staat nicht durch soziale Maßnahmen die Hindernisse einer rassefördernden Fortpflanzung beseitigen würde. Mit förmlichen Eheverboten dagegen muß der Staat äußerst zurückhaltend sein, wenn sich auch die Befugnis, die Fortpflanzung von schweren Verbrechern, unheilbaren Tuberkulosen, unverbesserlichen Trunkenbolden und Geisteskranken zu verhindern, nicht bestreiten läßt [19]. Nach Lenz wäre der Stand der sittlichen Anschauungen nicht hoch genug zum Erlaß förmlicher Eheverbote, in einem demokratischen Staate dürfe die rassenhygienische Gesetzgebung nicht weiter gehen, als es das sittliche Bewußtsein der Mehrheit billigt [20]. An das sittliche Verantwortungsgefühl müßten doch auch jene anknüpfen, die lediglich von amtsärztlichen Gesundheitszeugnissen Besserung erwarten. Denn es bleibt dem Gewissen der Beteiligten überlassen, im Falle eines ungünstigen Ergebnisses der ärztlichen Untersuchung von der Verehelichung abzusehen [21].

Gegen die Möglichkeit, auf diese Weise einen biologischen Fortschritt zu erzielen, scheint aber zu sprechen, daß gerade bei den Schwachsinnigen, bei denen es in erster Linie auf Weckung der Verantwortlichkeit ankäme, dieser Appell an das Gewissen



wirkungslos verhallt. Sie sind ja gerade diejenigen, die sich um dieses Ehehindernis „nicht im mindesten kümmern, und die so unvernünftig sind, dem biologischen Gesetz der Vererbung zum Trotz eine Ehe zu schließen, aus der mit Wahrscheinlichkeit unglückliche Kinder hervorgehen werden" [22]. Trotzdem ist eine ethisch-religiöse Einflußnahme nicht ganz ausgeschlossen. Denn wie die Erfahrungen in Ursberg und anderen Anstalten beweisen, besteht bei Schwachsinnigen die Möglichkeit einer religiösen Erziehung. Nur der wohl seltene Fall beiderseitiger Belastung würde übrigens zu unbedingtem Abraten von der Ehe berechtigen, ein Fall, in dem der Geistliche die Mitwirkung bei der Eheschließung verweigern soll [23]. Wo es sich nur um den einen Partner handelt, können leichtere psychopathische Züge durch das Gegengewicht der Anlagen des anderen Teiles oder durch die günstige Lebenslage einen Ausgleich erfahren [24].

Es ist aber wichtiger, die Gesunden vor der Eheschließung mit Kranken zu warnen, als den Kranken die Pflicht zur Ehelosigkeit einzuschärfen. Damit eröffnet sich der Wirksamkeit sittlicher Motive ein weites Feld. Die gesetzliche Einführung des Ehekonsenses bleibt aber „für alle Fälle Zukunftsmusik" [25].

Es ist auch mit der Gefahr zu rechnen, daß durch zu große Bedenklichkeit gerade die Gewissenhaften von der Ehe Abstand nehmen, deren Ausfall an der Fortpflanzung rassenhygienisch zu bedauern wäre. „Wessen Stammbaum ist eugenisch einwandfrei? Wer wäre, streng eugenisch gesprochen, überhaupt berechtigt, ein Kind ins Dasein zu setzen?" [26] Nur wo sehr bedeutende Abweichungen von der Norm vorliegen und erfahrungsgemäß die große Wahrscheinlichkeit ihrer Vererbung besteht, müßte aus Rücksicht auf das zu erwartende Kind Ehe und Fortpflanzung unterbleiben. Die Eltern müssen sich schon bei der Wahl des Gatten für ihr Kind verantwortlich fühlen [27].

Wenn Theologen, Juristen, Mediziner und Rassenhygieniker von einer schweren Verantwortung der Erzeuger sprechen, von einer heiligen Gewissenspflicht, eine Fortpflanzung zu unterlassen, die mit moralischer Gewißheit ein schwer belastetes Kind erwarten läßt, da jedes menschliche Wesen ein Recht besitzt, „wohlgeboren" zu sein, ja eine solche Zeugung ein Verbrechen nennen, so bleibt dies nicht unwidersprochen. Nicht einmal im schlimmsten Fall, daß beide Eltern denselben Erbfehler in Dominanz besitzen, der in allen Kindern mehr oder weniger auftreten wird, könnte eine solche Eheschließung unter schwerer Sünde verboten werden,

wenn auch allen Ernstes von einer Eheschließung abzuraten wäre. Denn von einem Recht des Kindes, mit guten Anlagen geboren zu werden oder einer Pflicht der Eheleute, wegen der Gefahr für das Kind auf den ehelichen Umgang zu verzichten oder gar die Empfängnis zu verhindern, könne nicht die Rede sein, da ein Rechtssubjekt noch gar nicht existiert, solange das Kind noch nicht im Mutterschoß zu leben begonnen hat. Nur aus gegenseitiger Rücksicht sollten die Eheleute in solchem Falle die Zeugung unterlassen. Denn da erblich belastete Kinder eine schwere Last und ein Hindernis eines glücklichen Zusammenlebens, oft auch einen Schaden für die Allgemeinheit bedeuten, so verpflichte die Nächstenliebe, um einen solchen Schaden zu vermeiden, Brautleute, von der Ehe zurücktreten, und Eheleute, die erst nach Abschluß der Ehe von dem erblich dominanten Defekt Sicherheit bekommen, sich zu enthalten, wenn sie es ohne schweren Schaden tun können. „Können sie sich aber nicht enthalten, so müssen sie eben als Entgelt dafür die Mühe und Sorge auf sich nehmen, derartig belasteten Kindern doch das irdische Auskommen, vor allem aber das Erreichen des ewigen Zieles zu ermöglichen. Denn auch solche Kinder können ihr ewiges Ziel erreichen, manchmal leichter als gesunde, weil vieles Fehlerhafte ihnen nicht angerechnet wird“ [28]. Wenn aber eine Pflicht der Enthaltsamkeit besteht, dann ist es nach christlicher Auffassung bei gutem Willen mit Gottes Gnade auch möglich, mag es auch schweren Kampf kosten. Schwerlich aber läßt sich in diesem Fall die elterliche Pflicht der Aufzucht und Erziehung des Kindes als Entgelt der Nichtbeobachtung der Enthaltsamkeit betrachten, zu der sie ex caritate verpflichtet wären. Denn Unterhalt und Erziehung schulden die Eltern dem Kinde auf Grund des elterlichen Verhältnisses als solchen, das durch die Zeugung begründet wird, nicht aber auf Grund des Umstandes der nicht beobachteten Enthaltsamkeit, zu der sie verpflichtet gewesen wären. Vielfach sind sie gar nicht imstande, die infolge der Belastung des Kindes bedeutende Kosten für ärztliche Behandlung oder Heilpädagogik zu tragen, so daß der durch ihre Nichtenthaltsamkeit geforderte Entgelt unterbliebe, und dadurch eine Schädigung der Gesamtheit entsteht. Warum wären die Eheleute dem Kinde, von dem sie nach Ansicht P. Schmitts die Gefahr der Belastung durch Verzicht auf ehelichen Umgang abzuhalten nicht verpflichtet sind, einen Entgelt schuldig? Nur sich gegenüber hätten sie ja die Liebe verletzt! Auch die Pflicht der Enthaltsamkeit scheint nicht allein von der Liebe der Gatten zueinander gefordert zu sein. Da der



Staat die Pflicht hat, seine Schutzbefohlenen vor sicheren oder wahrscheinlichen Gefahren zu bewahren, darf er von einzelnen Individuen moralische Opfer wie das der geschlechtlichen Enthaltsamkeit verlangen, falls dies zum Schutze des Ganzen notwendig ist. Allerdings sind jene gefürchteten Feinde noch nicht da. Der Staat handelt daher nur im Notstande, wenn er den Trägern verderbenbringender Keime das Zeugen auf jede erlaubte Weise unmöglich zu machen sucht [29].

Es ist nur eine formale Auffassung des elterlichen Zeugungsrechtes, daß, solange das Kind als Rechtssubjekt nicht existiert, eine Verantwortung für die Fortpflanzung und die Belastung mit unheilvollen Anlagen nicht bestehe. Gewiß, von Rechten, auch von einem Lebensrecht der noch ungezeugten Kinder kann nicht die Rede sein. Sie „existieren überhaupt nicht als Personen und können daher keine Rechte beanspruchen. Solche Kinder sind imaginäre Größen; sie können nicht Subjekte eines Rechtes oder Objekte von Pflichten seitens der lebenden Menschen z. B. der Eltern werden. Sonst wäre die freiwillige und zeitweilig geübte Enthaltsamkeit ja auch in sich unsittlich“ [30].

Aber so wenig als ein *Lebens*recht noch ungezeugter Kinder, besteht ein *Zeugungs*recht erblich unheilvoll beanlagter Gatten. Ihre entarteten Keime sollen untergehen, da sie ohnehin nach Gottes Willen nicht zeugungsberechtigt sind [31]. Aber es ist eine unbegründete Annahme, daß das Rechtssubjekt noch nicht existiert, wenn die schädigende Handlung erfolgt. Vielmehr ist die Zeugung die Ursache, daß das Subjekt sogleich bei seinem Eintritt ins Dasein einen Schaden erleidet. Die Schädigung beruht ja gerade in der Verursachung des Daseins, weil damit nach menschlichem Ermessen wahrscheinlich die unheilvolle Anlage begründet wird. Die Schädigung fällt mit dem Beginn des Lebens zusammen, so daß tatsächlich ein Wesen existiert, das durch den Zeugungsakt wissentlich geschädigt wird. Zeugung und Vererbung sind *ein* physischer Akt, sie verhalten sich wie Ursache und Wirkung. Auch bei der Erbsünde der Stammeltern bzw. der Zeugung ihrer mit der Erbsünde beladenen Nachkommen waren die unabsehbaren Reihen der Geschlechter, die von dem Fluche betroffen wurden, noch nicht vorhanden, und doch trug Adam die Verantwortung für seine zahllosen, noch ungezeugten Nachkommen (Röm 5,12), und ebenso erstreckt sich der Segen der Erlösung durch Christus auf alle Geschlechter bis ans Ende der Zeiten. Die ersten Christen waren so tief durchdrungen von der Verantwortlichkeit für die kommenden

Geschlechter, daß viele in der Erwartung der Wiederkunft Christi und des drohenden Unheils freiwillig auf die Ehe verzichteten, um keine Nachkommen ins Unheil zu stürzen. „Allerdings wollten sie die Kinder nur von äußerem Unglück bewahren; aber diese Rücksicht kann für uns, die wir das Unheil der inneren Vererbung kennen, ein doppelter Ansporn zur Verantwortlichkeit sein“ [32].

P. Schmitt fragt: „Aber kann ich von einer Pflicht sprechen, solange noch kein Rechtssubjekt existiert?“ Diese Frage ist entschieden zu bejahen. Allerdings nicht von einer Pflicht, der das Recht eines noch gar nicht vorhandenen Subjekts gegenüberstände. Aber es ist nicht ausgeschlossen, daß andere bereits existierende Rechtssubjekte durch die Erzeugung eines belasteten Individuums einen Schaden erleiden. Es gibt auch eine Verantwortung der Erzeuger gegenüber Staat und Gesellschaft. Der Kanonist de Smet teilt zwar die Meinung, daß die Aufgabe der Kirche, die Rechte Dritter durch Ehehindernisse zu schützen, nicht zugunsten der erst zu erwartenden Nachkommenschaft angerufen werden dürfen, weil die noch nicht vorhandene Nachkommenschaft kein Subjekt des Rechts sei, um so mehr aber widmet er seine Aufgabe dem Problem, Ehegesetze gegen Anormale zu erlassen zum Schutz des allgemeinen Wohles [33]. Dieses aber reicht über die Gegenwart hinaus in eine fernere Zukunft. Nicht der „zeitige Phänotyp, sondern in weit höherem Maße bedingt der unzeitliche Genotyp die Kraft und Gesundheit eines Volkes“ [34]. Es gilt in ganz besonderer Weise vom sexuellen Leben und von der Fortpflanzung, daß der Mensch mit seinem Handeln nicht nur im gegenwärtigen Augenblick steht, sondern in der Welt der unabsehbaren Folgen lebt [35]. Die schwere sittliche Verantwortung gegenüber dem kommenden Geschlecht liegt im Wesen des Zeugungsaktes. Denn das Zeugen ist eine auch auf die Zukunft gerichtete Handlung. Die Wirkung erstreckt sich nicht bloß auf das im Augenblick der Zeugung wirklich entstandene Rechtssubjekt, sondern auch auf die tatsächlich noch gar nicht existierenden ferneren Geschlechter. Denn es bedeutet doch immerhin eine Mitwirkung zu dem Entstehen und dem „Sosein“ derselben, wenn die nächste Generation ins Dasein gerufen wird, so daß die Möglichkeit besteht, das Ahnenerbe wieder auf das nächste Glied in der Kette zu übertragen. Es ist daher begreiflich, wenn namhafte Theologen mahnen, warnen, verbieten. Sie erinnern „an die schrecklichen Folgen der Ehe, wenn die Keime durch Alkohol, Syphilis, Nikotin vergiftet oder durch schwere Nerven- und Geistesstörungen verdorben sind. Sie warnen Brautleute vor leichtsinniger, verblendeter Eheschließung, sie verbieten dem gesunden Eheteil die Ausübung der Ehe mit Schwerkranken, also auch mit Geisteskranken unter Sünde“ [36].



Die Pflicht der Enthaltsamkeit ist daher keineswegs allein von der Liebe der mit schweren Erbfehlern behafteten Gatten gefordert, die es verbietet, das Zusammenleben durch Erzeugung kranker Kinder zu erschweren. Was ihr eheliches Glück beeinträchtigt, ist aber nicht allein die Last der Plage, die sie sich selbst durch Erzeugung eines kranken Kindes aufgeladen haben; darüber ließe sich bei wahrer Liebe verhältnismäßig leicht hinwegkommen, sondern der beständig quälende, beim Anblick des an schweren Gebrechen leidenden Kindes immer neu sich regende Vorwurf, das Leiden eines unglücklichen Geschöpfes verschuldet zu haben.

Aber über dem individuellen Eheglück steht das Wohl der Gesamtheit, das durch schlecht veranlagte Individuen gefährdet ist. Allerdings sind jene gefürchteten Nachkommen zur Zeit der Eheschließung noch nicht da. Aber im Zweck der Eheschließung liegt es, Nachkommen zu erzeugen. Der Staat hat daher die Pflicht, sich vor sicheren, oder wahrscheinlichen Gefahren zu bewahren. Er darf von einzelnen Individuen moralische Opfer, wie das der geschlechtlichen Enthaltsamkeit, fordern, wenn dies zum Schutze des Ganzen notwendig ist. Ein Recht des Staates im Interesse des Gesamtwohles gewisse Ehehindernisse aufzustellen, läßt sich grundsätzlich nicht bestreiten.

Übrigens scheint es zu viel behauptet, daß jene gefahrbringenden Individuen noch in keiner Weise, „noch gar nicht“ da sind; biologisch wäre diese Ansicht wohl nicht haltbar. Wenn auch nicht als eigentliche Rechtssubjekte, existieren sie doch potentiell, der Möglichkeit nach in den Keimzellen von Mann und Weib — „homo in potentia“, wie Thomas v. Aquin sagt —, um allerdings erst durch den Zeugungsakt zum aktuellen Dasein zu gelangen. Ist aber das Baumaterial, die Erbmasse, schlecht, dann wird auch das daraus aufzubauende Wesen voraussichtlich mit entsprechenden Gebrechen behaftet sein; die Erzeuger aber trifft die Schuld daran durch die Verbindung ihrer ungünstigen Keimanlagen.

Aber wenn auch zweifellos die noch nicht gezeugten Kinder nicht selbst Träger von Rechten sein können, so hindert das nicht, von Pflichten in bezug auf sie, besonders hinsichtlich ihrer Erzeugung zu sprechen. Es ist nicht notwendig, daß der terminus ad quem bei einer Pflicht immer gerade das Rechtssubjekt selbst sei, oder daß das Wesen, dem gegenüber die Pflicht

zu erfüllen ist, auch selbst Träger eines entsprechenden Rechtes ist. Gott verpflichtet uns zur Unterstützung des Armen, der ein striktes Recht darauf nicht besitzt. Wir haben sogar Pflichten gegenüber der unvernünftigen Kreatur, ohne daß die Tiere, wie viele Vegetarier behaupten, eigentlich Rechte besitzen. Trotzdem besteht ihnen gegenüber die sittliche Pflicht der Schonung und des Mitleids. — Selbst wenn das Wesen, gegen das Pflichten bestehen, noch gar nicht existiert, können solche begründet werden; so übernehmen die Gatten beim Abschluß der Ehe schon (bedingt) Pflichten gegen die zu erwartenden Kinder, die noch nicht existieren.

Wenn jemand, der sich die Syphilis zugezogen oder durch Alkoholismus sein Keimplasma geschädigt hat, ein Kind erzeugt, so ist im Augenblick, wo er sich den Schaden zugezogen hat, das Kind allerdings nicht vorhanden. Aber im ersten Augenblick seines Daseins erleidet es ein Unrecht, da es der Erzeuger der Gefahr aussetzt, mit zerrütteter Gesundheit geboren zu werden. Wir nennen ein solches Verhalten g e w i s s e n l o s.

Wenn gegen die Verletzung der Gerechtigkeit und Liebe durch Vererbung schlechter Anlagen die Nichtexistenz des Rechtsträgers geltend gemacht wird, so bedarf es bloß der Frage: Wer trägt die Schuld an diesem schweren Schaden? Zweifellos nicht Gottes Vorsehung, sondern die zur Vererbung guter Anlagen mit hoher Wahrscheinlichkeit nicht befähigten Erzeuger. Konnten sie im allgemeinen den Schaden voraussehen, so waren sie verpflichtet, ihn zu verhüten. Wenn das Kind die Pflicht der Pietät gegen seine Eltern hat, weil es ihnen sein Leben verdankt, so ist die Voraussetzung die sittliche Pflicht der Eltern, die Lebensmöglichkeiten des Kindes durch ihre Schuld nicht zu erschweren. Nicht nur aus gegenseitiger Liebe sind die Gatten zur Enthaltsamkeit verpflichtet. Die christliche Liebe verlangt, daß dem im Augenblick der Zeugung ins Dasein tretenden Menschen nicht durch dieselbe Zeugung gleichzeitig die Daseinsbedingungen durch die Schuld der Erzeuger erschwert werden. Es besteht die Pflicht, daß, wenn ein Mensch sich als Träger einer schwer geschädigten Erbmasse erkennt, er sie nicht durch Zeugung weitergebe, sondern sich derselben enthalte und so in seiner Person das Unheil zum Stillstand bringe [37]. „Es ist gar nicht abzusehen, warum die christliche Nächstenliebe sich nur auf die gerade Gegenwärtigen beschränken sollte; sie muß sich vielmehr selbstverständlich auch auf die noch Ungeborenen erstrecken. Das ist eine Konsequenz sowohl der Religion als auch der sozialen Ethik“ [38]. Die lebende Generation darf hier weniger



als mit den äußeren Naturgütern am Menschen Raubbau treiben zum Nachteil der folgenden, denn hier steht das wertvollste Kapital auf dem Spiel.

Wenn nach dem Willen des Schöpfers: „Seid fruchtbar und mehret euch und erfüllet die Erde“ die Erzeugung eine Bereicherung der menschlichen Gesellschaft an Kulturträgern und Kulturwerten sein soll, so darf sie nicht durch menschliche Schuld ins Gegenteil verkehrt werden. Es kann sich ja auch dies zum Segen wenden, insofern menschliche Tatkraft und die Humanität in der Fürsorge für die mißlungenen Früchte der Zeugung in der dadurch bewirkten Notwendigkeit der stärksten Anspannung einen wertvollen Ansporn empfangen. Hier wird eben aus der Not eine Tugend. Mag auch der Fruchtbarkeitssegen weder für noch gegen das Zeugungsrecht der Minderwertigen sprechen, steht er auch in keinem ursächlichen Zusammenhang mit der Gottebenbildlichkeit, Schönheit oder gar Rassetüchtigkeit eines Menschen [39], so ist doch seine Verwirklichung nicht wie beim Tier an den Trieb, sondern an den vernunftentsprechenden Gebrauch geknüpft.

Wie eine Fortpflanzungshygiene gibt es zweifellos auch ein E t h o s der Fortpflanzung, das diese nicht bloß im Rahmen des Menschenwürdigen hält, sondern auch die sittliche Verantwortung für die Zeugung eines Menschenwesens begründet und daher die Rücksichtnahme auf Nachkommenschaft und Gesellschaft fordert. Es gibt „wohl kaum ein Gott wohlgefälligeres Werk, als den Segen glücklicher Erbanlagen in einem Volke zu mehren und den Fluch der bösen Anlagen abzuwenden“ [40].

## Anmerkungen.

[1] A b d e r h a l d e n, Das Recht auf die Gesundheit (Leipzig 1921) 11.

[2] A b e l, Zur Frage des Gesundheitszeugnisses (Öffentliche Gesundheitspflege 1920) 154 f.

[3] K r u s e, in: Deutsche Zeitschrift für öffentl. Gesundheitspflege II (1925/26) 98.

[4] G r o t j a h n, Die Hygiene der Fortpflanzung (Berlin 1926) 138 f.

[5] L e n z, Grundriß der menschlichen Erblichkeitslehre u. Rassenhygiene II² (München 1923) 173.

[6] H. M u c k e r m a n n, Neues Leben (Freiburg i. B. 1925) 17.

[7] M i c h e l s, Die Sittlichkeit in Ziffern (München-Leipzig 1928) 167.

[8] F e i l c h e n f e l d, in: Zeitschr. f. Sozialhygiene (1921) 112.

[9] C a t h r e i n, Moralphilosophie II⁶ (Leipzig 1927) 438.

[10] O. S c h i l l i n g, Moraltheologie II (München 1929) n. 486.

[11] L e n z, a. a. O. II, 173.

[12] Franz Keller, Bevölkerungspolitik und christl. Moral (Freiburg 1925) 123.
[13] Jos. Mayer, Gesetzl. Unfruchtbarmachung Geisteskranker (Freiburg 1927) 52 ff.
[14] Günther Gründel, Menschheit der Zukunft (München 1929) 186.
[15] Lenz II, 313, 321.
[16] Der Einfluß des Alkoholgenusses auf die Nachkommenschaft ist noch nicht völlig geklärt. Eine Schädigung der Keimzellen bestreitet Martin Mendelsohn, Die alkoholischen Getränke u. der menschliche Organismus (Berlin 1930). Er erklärt evtl. Schädigungen als Vererbung der geistigen Minderwertigkeit des Erzeugers, die ihn zum Trinken prädestiniert.
[17] Günther Gründel 72.
[18] Max v. Gruber, Ursachen u. Bekämpfung des Geburtenrückganges in Deutschland (München 1914) 76.
[19] Alf. Fischer, Grundriß der sozialen Hygiene (Karlsruhe 1912) 320.
[20] Lenz II, 178 f.
[21] Abel 156.
[22] Jos. Mayer 36 f.
[23] Tillmann, Über Vererbung u. Seelsorge (Bonner Zeitschr. f. Theologie u. Seelsorge 1924, 156).
[24] H. Muckermann, Kind u. Volk 6.—10. Tausend (Freiburg 1922) I, 138.
[25] F. Martius, Innere Medizin 102. In Placzek, Künstl. Fehlgeburt und Unfruchbarkeit (Leipzig 1918).
[26] Van de Velde, Die Fruchtbarkeit der Ehe (Leipzig 1930) 250.
[27] Mausbach, Altchristl. u. moderne Gedanken zur Frauenfrage[4] (München-Gladbach 1917) 107.
[28] Alb. Schmitt S. J., Grundzüge der geschlechtl. Sittlichkeit[2] (Innsbruck 1924) 93 ff.
[29] Jos. Mayer 19.
[30] Ebd. 367.
[31] Ebd. 368.
[32] Ebd. 31.
[33] Ebd. 52 f.
[34] Bundt bei Herm. Meyer, Die Vernachlässigung der Seelenpflege in der Gegenwart (Breslau o. J.) 73.
[35] Rud. Geis, Kathol. Sexualethik[2] (Paderborn 1929) 2.
[36] Jos. Mayer 33. Ebenso Mausbach, Ehe u. Kindersegen[4] (München-Gladbach o. J.) 39.
[37] W. Schmidt, Rasse u. Volk (Kempten-München) 8.
[38] Lenz II, 336.
[39] Jos. Mayer 28 u. 33.



# Der widerchristliche Charakter der Lüge.

Von Wendelin Rauch.

*Περιπατῆσαι ἀξίως τοῦ Κυρίου* Kol 1, 10
*Ἀξίως περιπατῆσαι τῆς κλήσεως ἧς ἐκλήθητε* Eph 4, 1

## I.

Entscheidende Erkenntnis über das Wesen der Sittlichkeit und grundlegende Einsichten in die konkreten Bereiche sittlichen Handelns erhält die katholische Moraltheologie aus dem Einblick in Wesen und Natur der einzelnen Bereiche des Universums. Zum unveräußerlichen Bestand ihrer ethischen Sprache gehören die Worte „naturgemäß" und „naturwidrig"; sie sind in weitem Umfange gleichbedeutend mit gut und böse und charakterisieren dies in seiner schärfsten Ausprägung, als gut und böse nicht erst und nicht nur aus göttlicher und menschlicher Satzung, sondern gut und böse „an sich", wesenhaft gut und schlecht. Die katholische Moraltheologie hat die Geltung „natürlicher" Sittlichkeit und „natürlichen" Rechtes allezeit verteidigt und auch an diesen sprachlichen Formulierungen festgehalten trotz der Vieldeutigkeit des Wortes „Natur" und trotz des tatsächlichen Mißverständnisses besonders seit den Zeiten eines Hobbes und Rousseau.

Die ganze Schöpfung führt uns nicht nur zur Kenntnis Gottes, ihres Urgrunds und Erhalters, die innere Organisation der einzelnen Weltdinge, das Wesen, die Natur der einzelnen Teile der Schöpfung, mit denen wir durch unser Handeln in Beziehung treten, verrät uns auch den Willen Gottes für unser bewußtes Handeln: Gott kann es nicht wollen und kann es nicht billigen, daß wir seinem in den Dingen konkret gewordenen Denken und Wirken zuwider handeln, er muß es fordern, daß wir die Dinge so und als das behandeln, wie und als was er sie gedacht und gemacht hat und in der Erhaltung ihres Wesens dauernd noch will. Wegen der Immanenz Gottes in der Welt wird die Naturgemäßheit unseres Verhaltens ohne weiteres zur Gottgemäßheit, die Naturwidrigkeit zur Gottwidrigkeit. Wenn wir unser Verhalten messen lassen an der Natur der Dinge, so lassen wir es tatsächlich messen von Gott; der Gegenstands-Gehorsam gegenüber der „Natur" ist in Wahrheit

Ausdruck unseres Gehorsams gegen den Urheber der Natur. Wenn die Dinge der Welt Werke Gottes sind, dauernd, auch in der Gegenwart von ihm gewirkt, und wenn sie eine eigene Struktur, ihre eigene Wesenheit und Natur haben, dann sind sie in ihrer gottgegebenen Naturbestimmtheit Wegweiser auch für das Tun und Lassen des Menschen; wegen der absoluten und allumfassenden Finalität Gottes Wegweiser von obligatorischem Charakter [1].

Aber in einer solchen Ethik wäre noch kein spezifisch christliches oder katholisches Element enthalten, und sie könnte nicht katholische Moraltheologie heißen, sie bliebe eben „natürliche" Ethik, Moralphilosophie, wenn man nicht ein spezifisch christliches Element wenigstens dadurch in diese Ethik bringen wollte, daß man die ganze Schöpfung, die Natur der Dinge in ihrer Beziehung zum Logos erfaßt, durch den alles gemacht ist, und ohne den nichts gemacht ist, was gemacht ist. So, daß jede Handlung gegen die Natur sich nicht nur als gottwidrig, sondern als spezifisch logos-widrig erkennen läßt, gegen die ewige, unerschaffene Weisheit gerichtet ist, und das naturgemäße, das dem Logos entsprechende, auch in diesem Sinne das „logische" und einzig wahre Handeln ist.

Speziell katholische Elemente erhält die katholische Moraltheologie aber nicht nur aus den positiven Satzungen Christi und seiner Kirche, eine übernatürliche Bereicherung erfährt die natürliche Ethik nicht nur aus den in der Offenbarung ausdrücklich gegebenen Weisungen und Idealen. Das christliche Element durchdringt die katholische Moraltheologie viel tiefer, viel umfassender. Es sind schließlich m e t h o d i s c h dieselben Gedankengänge, wie sie zur Erkenntnis der natürlichen Sittlichkeit führen, die eine unerhört weite Bereicherung des katholischen Lebens bringen und eine neue, übernatürliche, auch im Wesen und in der Natur gründende, übernatürliche Sittlichkeit schaffen, diesmal allerdings gründend i m W e s e n d e r ü b e r n a t ü r l i c h e n R e a l i t ä t e n der christlichen Gnadenwelt.

Der gläubige Katholik kennt in der Welt einen neuen Kosmos, neue Realitäten. Er schaut sie allerdings nur im Glauben, aber sie sind ihm wenigstens ebenso real, ihrem Werte nach noch höher als die natürlichen Wirklichkeiten. Und auch mit diesen übernatürlichen Dingen tritt er durch den Gehalt seines Wollens und Handelns in Beziehung. Auch von ihnen kann er sein Handeln messen lassen, auch ihnen kann er sein Tun widerspruchsvoll entgegenstellen. Die katholische Moraltheologie wird durch diesen einen ethischen Grundgedanken so weit und so reich, als die übernatürliche Gnadenwelt weit



und reich ist. Der eine sittliche Gedanke, daß unser Wollen und Tun Harmonie oder Widerspruch hat zu Gott durch die Harmonie oder den Widerspruch zu seinem Werke, läßt sich ganz gleich durchführen für das Gebiet der Schöpfung und der Neuschöpfung, für das Natürliche und Übernatürliche. So ist denn das spezifisch Katholische im sittlichen Leben nicht nur Gehorsam gegen positive Satzungen, sondern auch „Gegenstands-Gehorsam", Wahrheit der Harmonie des Handelns mit dem gegebenen, neuen, übernatürlichen Sein. Wir können und müssen nicht nur die „Natur der Dinge" zum Maßstab unseres Handelns nehmen; mit demselben fordernden Anspruch tritt auch das Übernatürliche an uns heran, weil auch die übernatürlichen Realitäten von Gott gegeben sind, dauernd sein Werk bleiben.

Am Beispiel von Wahrhaftigkeit und Lüge soll hier gezeigt werden, wie unser menschliches Verhalten spezifisch christlichen Charakter gewinnt, wie es durch neue Realitäten, über die der Glaube allein uns Kunde gibt, neue Inhalte, neue, übernatürliche Beziehungen bekommt. Die bei unserer Frage zugrunde liegende neue Realität ist die innerlichste des ganzen Christentums, die zweite Person der Gottheit selbst, das Geheimnis des Logos in seinem praeexistenten ewigen Bestande, in seinem gott-menschlichen Erdenleben, in seinem geheimnisvollen Fortleben in den begnadeten Seelen.

## II.

Daß der Christ in seinem Leben und Verhalten auf Christus Rücksicht nehmen muß, daß Christus die Lebenshaltung des Christen angeht und ganz innerlichst bestimmt, ist zuletzt nicht nur durch die Liebe des Gläubigen zu Christus psychologisch, sondern in der christlichen Gnade ontologisch begründet. Der Christ ist ja mit Christus zu einer inneren Lebenseinheit „zusammengewachsen", wie der Rebzweig mit dem Weinstock, wie das Glied mit dem Lebenszentrum, dem Haupte. Daß der Christ bei seiner Lebensgestaltung den Blick auf Christus richtet, ist sachlich nicht nur auf die gläubige Gesinnung des Christen gestellt, es ist gefordert durch das neue Sein des Christen, das schließlich nichts anderes ist, als „Christus in ihm". D i e i m P n e u m a , i n d e r G n a d e g e g e b e n e , o n t o l o g i s c h e B i n d u n g d e s C h r i s t e n a n C h r i s t u s w i r d z u m G r u n d e d e r e t h i s c h e n V e r f l o c h t e n h e i t des Christen mit Christus. Nach Christus sein Leben zu gestalten, ist nicht nur ein Ruf von außen; für den, der Christus durch die Taufe und die übrigen Sakramente

in sich trägt, ist es ein Erfordernis dieses inneren Gehaltes, ein Ruf der neuen Natur, die in den Christen durch die Gnade Christi hineingegeben ist, durch das Leben Christi selbst, das der Christ in der Gnade in sich trägt. Christus wird so Heiligkeitsnorm im Übernatürlichen, wie es vom Natürlichen her schon das Wesen Gottes ist[2]. Dem Mahnwort des Heilandes: „Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist", tritt seine Aufforderung zur Seite, ihn selbst sich zum Vorbilde zu nehmen[3], und die Predigt des hl. Paulus: „Seid meine Nachahmer, wie ich Nachahmer Christi bin"[4]. Und Johannes meint nichts anderes, wenn er mahnt: „Wer sagt, er bleibe in ihm (Christus), ist verpflichtet, so auch selbst zu wandeln, wie jener (Christus) gewandelt ist"[5]. Eine natürliche Sittlichkeit ist schon Verähnlichung mit Gott, soweit ihn die natürliche Vernunft erkennt; christliche, katholische Sittlichkeit ist dazu noch innerliche Verähnlichung mit Christus, und die Sünde erscheint in der christlichen Sittenlehre nicht nur als Verstoß im Handeln gegen die Gottähnlichkeit, sondern immer auch als Verstoß gegen die Christus-Ähnlichkeit, und, weil Christus im Christen doch wirklich durch die Gnade lebt, als ein Gegensatz zum Christlichen im eigenen Innern, als durch das Handeln bewirkte Zwiespältigkeit als Gespaltenheit des Seins und des Tuns in der eigenen Person.

III.

1. Nun hat Christus in seinem ewigen Leben als göttliche Person die engste Wesensbeziehung zur Wahrheit. Die zweite Person in der göttlichen Trinität besteht als Wahrheits-Wort der ersten Person, als ihr wahrheitsgetreues geistiges Abbild. Daher die persönlichen Eigennamen dieser zweiten Person: Verbum — Wort und Imago — Abbild[6], und, weil diese Ähnlichkeit auf der geistigen Wesens-Mitteilung durch die erste Person beruht, Filius — Sohn. Es ist in Gott sprechende Wahrheit und innerlich gesprochene (gedachte) Wahrheit, erzeugende Wahrheit und gezeugte Wahrheit, Wesensmitteilung durch logische Generation. Der Logos ist der durch das Selbsterkennen bestehende Ausdruck des Vaters. Es besteht in ihm wesenhafte Gleichheit des Abbildes mit dem Urbilde, die zweite Person ist wesenhaft und ihrem innersten Bestande nach die Wahrheit. „Das Wort des Vater-Gottes also ist Gottes eingeborener Sohn, in allem dem Vater ähnlich und gleich, Gott von Gott, Licht von Licht, Wesenheit von Wesenheit: er ist genau das Gleiche was der Vater, nicht aber ist er der Vater, weil er der Sohn, jener der Vater ist. Und deshalb



erkennt er alles, was der Vater erkennt, aber dieses Erkennen hat er vom Vater, wie auch das Sein. Erkennen und Sein ist nämlich bei ihm ein und dasselbe. Wie deshalb der Vater sein Sein nicht vom Sohne hat, so auch nicht sein Erkennen. So hat der Vater, sich selbst aussprechend, das ihm in allem inhaltsgleiche Wort gezeugt. Denn er hätte sich selbst nicht ganz und vollständig ausgesprochen, wenn in seinem Worte etwas weniger oder mehr wäre, als in ihm selbst. Hier finden wir in höchster Verwirklichung jenes „ja, ja" und „nein, nein": und deshalb ist dies Wort wahrhaftig die Wahrheit, weil alles, was in der sprechenden Erkenntnis ist, auch in ihm ist. Was aber in ihr nicht ist, ist auch nicht in ihm. Und nicht kann dieses Wort je etwas Falsches in sich haben, weil es sich unveränderlich so verhält, wie sich der verhält, von dem es ist. Denn der Sohn kann nichts von sich aus tun, nur was er den Vater tun sieht. Daß er dessen nicht mächtig ist, bedeutet aber Macht, das ist nicht Kraftlosigkeit, sondern die kraftvolle Festigkeit, vermöge derer die Wahrheit nie falsch sein kann"[7].

2. Wenn nun der Christ durch die heiligen Sakramente mit Christus und dadurch mit dem Logos ontologisch in einer Lebensverbindung steht, dann ist er schon dadurch in all seinem Tun auf die Wahrheit festgelegt und an die Wahrheit gebunden. Jeder bewußte Verstoß gegen die Wahrheit von seiten eines Christen widerstreitet seinem inneren, ontologischen Leben in Christus, denn dieses ist das Leben der absoluten Wahrheit.

a) Zunächst muß so der eigene Besitz der Wahrheit dem gläubigen Christen Christi wegen heilig sein. Es muß dem Christen ein Anliegen sein, daß er in seinem Geiste nichts hat, was der Wirklichkeit des Seins widerspricht; es muß vielmehr sein Streben und seine innere Freude sein, Gott selbst, die Urwirklichkeit, lebendig in sein Erkennen aufzunehmen und auch die durch den Logos geschaffene Welt, wenigstens nach ihren letzten Beziehungen zum Schöpfer, wahrheitsgetreu zu erfassen und geistig zu bewältigen. Mit der tieferen Erkenntnis des Logos und der eigenen gnadenvollen Verbindung mit ihm, muß auch und wird auch die Liebe zur Wahrheit, die Freude und der Schmerz aus ihr, in gleichem Maße wachsen. — Gleichgültigkeit gegen die Wahrheit und das Geistige ist innerlichst widerchristlich; noch schärfer das mehr oder weniger bewußte Verharren im Irrtum, weil vielleicht die Wahrheit unbequeme Anforderungen an den Menschen stellt, das „Widerstreben gegen die erkannte Wahrheit"; widerchristlich

ist es auch schon, sich leichtsinnig der Gefahr des Irrtums auszusetzen, mit der Wahrheit zu spielen, sie nicht ernst zu nehmen. Solches Tun, das der Wahrheit gegenüber gleichgültig oder ihr gar entgegengesetzt ist, kann nicht vom neuen Leben, vom Leben Christi erfaßt und durchpulst werden; es steht ja zum persönlichen Bestand der Person Christi im direkten Widerspruch. Dieser Widerspruch wird dabei um so größer sein, je mehr eine Wahrheit nach ihrem Gegenstande mit Gott und den ewigen Dingen zu tun hat, je näher sie Gott, der Quelle aller Wahrheit, steht.

b) Beim Menschen ist aber Liebe zur Wahrheit nicht eingeengt auf das eigene Erkennen, und ehrfurchtslose Haltung gegenüber der Wahrheit ist nicht nur die leichtsinnige Gefährdung des eigenen Wahrheitsbesitzes und schuldhaftes Versinken in Irrtum. Als geistig-körperliches Wesen hat der Mensch die Möglichkeit, durch die verschiedensten körperhaften Zeichen sein eigenes geistiges Denken und Wissen in die Umwelt hineinzustellen, für die vernünftige Umwelt wahrnehmbar zu machen. Wenn nun die Ausdrucks-Handlung bewußt nichts enthält, was dem inneren Wahrheitsbesitz entgegen ist, dann ist die logische, innere Wahrheit Norm geworden für die Äußerung, dann liegt Wahrheit auch in dieser Ausdrucks-Handlung; weil in bewußter Handlung frei gestaltet, heißt sie ethische Wahrheit. — Verleugnung der Wahrheit ist nicht nur eigene Gleichgültigkeit gegen den Wahrheitsbesitz und verschuldeter Irrtum, auch dort liegt Wahrheitsverleugnung vor, wo die Ausdrucks-Handlung etwas enthält, das nicht im denkenden Geiste lebt, wo Ausdrucks-Handlung inhaltlich gegen Wahrheitsüberzeugung steht, das heißt in der Lüge, sei sie in Zeichen- oder Wort-Sprache vollzogen [*]. Die Lüge, bei der die Äußerung dem inneren Überzeugungsinhalte widerspricht, ist der Wahrheit entgegengesetzt und in dieser für sie charakteristischen Gegensatzart vollendet, ganz unabhängig davon, ob der Angeredete sich täuschen läßt, ob er wirklich in Irrtum geführt wird, wenn es nur eine wirkliche Ausdrucks-Handlung ist, d. h. als Mitteilung an vernünftige Wesen verstanden sein will. Das ist ein geschöpfliches Zerrbild der göttlich-logischen Generation, das ist dem Inhalte nach im geschöpflichen Wirken ein Angriff auf den innergöttlichen Zeugungsvorgang, ist der zweiten göttlichen Person ganz und gar entgegengesetzt, da sie wesenhaft Wahrheitsmitteilung ist, wesenhaft das gesprochene Ja ist zum Vater, ein Jawort, dem sprechenden Vater wesensgleich; in diesem Jawort ist nichts, das nicht in dem es zeugenden Erkennen



wäre, dies Jawort kann wesenhaft nicht Falsches in sich haben. „Der Sohn kann nichts tun, was er nicht den Vater tun sieht." Die lügenhafte Aussage aber hat etwas in sich, das im denkenden Geiste nicht ist. Sie kann nicht eine geschöpfliche Nachbildung göttlichen Lebens sein, wie es jede Handlung sein muß, wenn sie unter sittlichen Gesichtspunkten Billigung für sich fordert. Sie ist vielmehr das Gegenteil, ist speziell widerchristlich und trägt in den Christen selbst einen Widerspruch hinein, da er ontologisch dauernd mit Christus und so mit dem ewigen Logos real verbunden ist, so verbunden, daß dieser Christus des Christen Leben und Lebensprinzip ist. Vom Logos soll und muß alles bewußte, freie Tun des Christen erfaßt und zu seinem eigenen Tun gemacht werden, wie der Wurzel- und Weinstock in die letzte und jede Frucht der Rebe einwirkt. Alles dem Inhalte nach Gott- und Christus gemäße Leben wird so im Christen, ohne daß er davon etwas zu spüren braucht, oder überhaupt spüren kann, von Christus ontologisch durchdrungen, wird vom Pneuma erfaßt, wie das Glied am Leibe vom Leben und von der Kraft des Lebenszentrums belebt und regsam, wirksam gehalten wird. Was aber am menschlichen Tun in seinem Eigengehalte widerchristlich ist, kann von Christus nicht erfüllt werden, das kann nicht Tat Christi in uns werden. Und doch können wir ohne ihn nichts tun, sicut oportet. Es ist darum widerspruchsvoll, Christus als Lebens-Prinzip aufzunehmen und in sich zu tragen, und dann sein Handeln, sein Leben diesem Prinzip dadurch zu entziehen, daß man es inhaltlich widerchristlich formt und bildet.

c) Auch der einfachste Gläubige kennt Christus als das Wort. Betet er doch so oft: „Und das Wort ist Fleisch geworden"; er kennt die menschliche Natur Christi als „mit dem Worte Gottes wesenhaft geeinigt". Auch dem einfachsten Gläubigen kann so der Personal-Charakter Christi als gezeugte Wahrheit und Weisheit nahegebracht werden. Und wunderbar christliches, ganz innerlich christliches Leben wäre es, wenn er dann gegebenenfalls die Versuchung zur Lüge und Unwahrhaftigkeit überwände mit dem Gedanken an Christus, der das ewige, absolute Wahrheitswort des Vaters, die wesenhafte Wahrheit und dabei sein eigenes, übernatürliches Lebensprinzip ist. Dann lebt im vollendeten Sinn Christus in ihm.

## IV.

Das Widerspruchsvolle, das in der Lüge liegt, richtet sich aber nicht nur gegen den Logos, nach seinem ewigen Wesensbestande

betrachtet. Die Lüge des Christen ist auch gegen das zeitliche Erdenleben des Logos in menschlicher Natur, gegen das Erdenleben Christi gerichtet, gegen den Satz des johanneischen Prologs: Et verbum caro factum est et habitavit in nobis.

Zu Beginn des zweiten Korintherbriefes weist der heilige Paulus den Vorwurf zurück, man könne aus der Änderung seines früher vorgelegten Reiseplanes auf Wankelmütigkeit und Unwahrhaftigkeit bei ihm schließen, er sei in der Rede nicht zuverlässig. Es ist vielleicht nicht so sehr die Schärfe erstaunlich, mit welcher sich der Apostel gegen diese Unterstellung wehrt, als der Grund überraschend ist, mit dem Paulus beweist, wie fern ihm leichtsinniges Umgehen mit dem Worte liegt und als Apostel dieses Christus liegen muß. „Wenn ich nun dieses wollte, habe ich da etwa in Leichtsinn gehandelt? Oder fasse ich meine Entschlüsse nach Art des Fleisches, damit das Ja Ja und Nein Nein (zugleich) bei mir sei? So wahr aber Gott treu ist, ist mein Wort an euch nicht Ja und Nein (zugleich). Denn der Sohn Gottes, Christus Jesus, der bei euch durch uns verkündet worden ist, (nämlich) durch mich, Silvanus und Timotheus, war kein Ja und Nein (zugleich), sondern Ja ist in ihm gewesen. Denn so viele Verheißungen es gab, in ihm (wurden sie) das Ja. Deshalb (kommt) auch durch ihn das Amen Gott zur Verherrlichung durch uns (zustande). Der aber, der uns mit euch festmacht auf Christus hin und uns gesalbt hat, ist Gott, der uns auch besiegelt und das Angeld des Geistes in unseren Herzen gegeben hat“ [9].

Das irdische Leben des menschgewordenen Logos verlief ja doch so und wurde von ihm in allen Stadien seines Verlaufes so gelenkt und eingerichtet, daß in ihm alle Voraussagungen der Propheten erfüllt wurden. Im Ablauf seines Lebens war zu diesen Verkündigungen nicht ja und nein, nur das Ja ist in ihm gewesen. Er ist in seinem Erdenleben das eindeutige und bestimmte Ja zu allem geworden, was die Propheten im Namen Gottes vorausgesagt hatten. — Der Gottmensch ist ja die Person des ewigen Logos, und sein Gehorsam gegen den Willen des Vaters in der menschlichen Natur ist nur eine Auswirkung davon, daß er in seinem ewigen Bestande das Ja des Vaters ist. Das Ja zum Willen des Vaters, soweit dieser sein irdisches Leben betrifft, ist notwendige Fortsetzung und Auswirkung seines Wesensbestandes als das Ja des Vaters. Darum sagt er Jo 7, 29 selbst: „Wenn ihr den Menschensohn erhöht habt,



dann werdet ihr erkennen, daß ich es bin, und daß ich nichts aus mir tue, vielmehr das rede, was mich der Vater gelehrt hat. Und der Vater, der mich gesandt hat, ist mit mir, nicht hat er mich allein gelassen; tue ich doch auch immerdar nur, was ihm wohlgefällt.“ Und am Jakobsbrunnen schon hatte er den Jüngern die tiefen Worte gesagt: „Ich habe eine Speise zu essen, die ihr nicht kennt... Meine Speise ist es, den Willen dessen zu tun, der mich gesandt hat, und sein Werk zu vollenden“ [10]. Die sogenannte johanneische Stelle bei den Synoptikern, der Heilandsjubel, drückt das aus in der tiefen Prägung: „Ja Vater, also war es dein Wille“, und verrät uns, mit welcher Freude und mit welchem Danke Christus auf den Willen des Vaters einging, stellt auch den letzten Grund daneben, seine wesenhafte geistige Verbindung mit dem Vater: „Alles ist mir übergeben von meinem Vater, und niemand kennt den Sohn als der Vater, und niemand kennt den Vater als der Sohn und wem es der Sohn offenbaren will“ [11].

Warum nun aber dieser Verlauf des irdischen Lebens Christi für Paulus Lüge und Unwahrhaftigkeit ausschließt, gibt er den Korinthern ausdrücklich an; der Grund ist die enge Verbindung, die er mit Christus hat, sei es nun, daß er die allgemeine Begnadigung des Christen, oder die spezielle des Apostels meint. Aber selbst wenn hier die Worte von der Festigung auf Christus hin, von der Salbung, von der Besiegelung und der geistigen Sendung nicht die Wirkungen von Taufe und Firmung bedeuten, sondern die persönliche Auszeichnung des Apostolates, so würde doch dieser Salbung und Besiegelung durch das Apostolat bei jedem Christen die im Sakramente bewirkte, grundlegende und engere, als nicht weniger auf Christus verpflichtend zur Seite treten.

Das jedem Christen geläufige Wort der Evangelisten: „Das aber geschah, damit erfüllt würde, was von den Propheten vorausgesagt wurde“ wäre für jeden Christen ein Grund, auch in seinem Leben zu der nach innerer Überzeugung geltenden Wahrheit Ja zu sagen, und nicht in der Überzeugung das Ja und auf der Zunge das Nein zu haben. Dieser selbe, aus seinem Wesen zum Willen des Vaters so opfervoll Ja sagende Christus ist ja durch die Gnade seines eigenen, geistigen Lebens Prinzip geworden. Es ist wieder innerlich christlichstes Leben, geheimnisvolles Leben in und mit Christus, wenn man wieder in den Versuchungen des Lebens der Wahrheit treu bleibt mit dem Blick auf den Verlauf des irdischen Lebens Christi.

## V.

Endlich wird das gnadenvolle Fortleben Christi in den Seelen für die Christen eine neue Bindung an die Wahrheit. Durch die Verbindung des einzelnen mit Christus sind die Christen auch untereinander enger und fester verbunden, als sie es schon durch die gemeinsame menschliche Natur sind. Jeder Mit-Christ geht mich in Christus ganz nahe an, er ist mein Bruder, er wird mein „Mit-Glied“ [12]. „Wir alle nämlich, ob Juden oder Heiden, ob Sklaven oder Freie, wurden in einem Geiste zu einem Leibe getauft“ [13]. Alles unrechte Verhalten gegen den Mit-Christen trägt so einen besonders tiefen Unrechts-Charakter: es trägt dann Unrecht und Zwiespalt in einen einheitlichen Organismus. Dieser Organismus ist aber, da ihm die Person des Mensch gewordenen Logos Haupt- und Lebensprinzip ist, ganz notwendig eine Societas Veritatis, wie Augustinus sich ausdrückt, eine Gemeinschaft in der Wahrheit [14]. Die Lüge einem Mit-Christen gegenüber, mit dem man gerade durch die subsistente Wahrheit geeint ist, mit dem man durch das ewige Wahrheitswort des Vaters innerlichst verbunden ist, erscheint so in sich, aus ihrem eigenen Gehalte heraus, von jeder Absicht und Wirkung abgesehen, als Unrecht. Gemessen an unserer Zusammengehörigkeit in der Wahrheit durch die allumfassende ewige Wahrheit, erscheint jede Unwahrheit und Unwahrhaftigkeit im Verkehr der Christen untereinander als iniquitas, das Verhalten ist nicht gleich dem Sein, es herrscht nicht aequitas zwischen Sein und Tun, sondern Ungleichheit und Widerspruch, eben iniquitas.

So mahnt ja auch der heilige Paulus Eph 4,25: „Legt die Lüge ab und redet die Wahrheit, ein jeder mit seinem Nächsten, wir sind ja alle Glieder.“

Augustinus macht bei dieser Begründung des Apostels ausdrücklich darauf aufmerksam, daß man nicht etwa mit den Priszillianisten sagen darf: Nur dem Christen gegenüber dürfen wir nicht lügen, hier bindet uns die ewige Wahrheit an die Wahrheit, wer aber außerhalb der Gnadenverbindung mit Christus steht, hat dieses absolute Anrecht nicht. Augustinus sieht in jedem Menschen die Berufung zu Christus und zum Christentum. Jeder kann die Hoffnung auf das himmlische Erbe haben [15]. Daß nur ein Name den Menschen gegeben ist, in dem sie selig werden können, die ausschließliche Gültigkeit der christlichen Gnadenordnung ist zuletzt der Grund, daß alle Menschen ein objektives Verhältnis zu Christus haben, und daß das mystische Fortleben Christi alle Menschen



angeht, ohne Ausnahme, wenn Christus auch noch nicht wirklich in allen lebt.

Auch der schlichteste Christ kann den Empfang der Sakramente und die Freude im Herrn, die Wertschätzung der gnadenvollen Verbindung mit Christus pflegen als Verbindung mit den Mitmenschen, als eine große, soziale Macht, in unserem Falle aufgebaut auf der absoluten Wahrheit, der Societas Veritatis.

Im übernatürlichen, spezifisch christlichen Leben gibt es so nicht nur Normen in der Art formulierter Satzungen Christi und der Kirche; die übernatürliche Seinsordnung ist als Gesamtheit und in ihren einzelnen Komponenten ein Wegweiser für die Gläubigen. Es gibt eine Sittlichkeit aus dem inneren Wesen (der Natur) der übernatürlichen Heilsveranstaltungen Gottes heraus, in diesem Sinne sozusagen eine „natürliche“ Sittlichkeit und ein Naturrecht auch im Übernatürlichen. Und es muß eine solche geben, wenn das Übernatürliche nicht nur Wort Gottes ist, sondern Tat, eine neue Schöpfung, ein neuer Kosmos von realen Beziehungen, auf die unser Handeln stößt und die es beeinflussen kann. Auch das übernatürliche, christliche Tugendleben stellt sich so dar als ein Bilden menschlicher Tätigkeit nach Maßgabe göttlich gegebener Wirklichkeit, vorab nach Maßgabe der Urrealität des Christentums, Christi selbst, der die auf übernatürlichem Wege erkannte ewige Wahrheit ist und auch als solche der Weg für die Menschen.

### Anmerkungen.

[1] Vgl. dazu W. Rauch, Eine absolute Lebensordnung aus realistischer Metaphysik, in: Philosophia perennis (Festgabe Jos. Geyser) II 1111—1128.

[2] Vgl. dazu die tiefen (noch nicht abgeschlossenen) Abhandlungen von P. Matthias Hallfell, Züge zum Christusbild beim hl. Thomas von Aquin, in: Divus Thomas, seit II (1924).

[3] Mt 11,29; 16,24; 19,21 u. a.

[4] 1 Kor 11,1.

[5] 1 Jo 2,6.

[6] Kol 1,15; 2 Kor 4,4; vgl. Hebr 1,3.

[7] Augustinus, De Trinitate 1.15, c.14.

[8] Die Kritik, die J. Lindworsky in dem Sammelwerk: Die Lüge in psychologischer, philosophischer, juristischer, pädagogischer, historischer, soziologischer, sprach- und literaturwissenschaftlicher und entwicklungsgeschichtlicher Betrachtung“ hg. von Otto Lipman und Paul Plaut (Leipzig, Ambrosius Barth 1927) 56/57 gegen den Beweis der Unerlaubtheit der Lüge aus der Natur der Sprache vorbringt, scheint mir die Sache nicht zu treffen. Wenn Thomas von Aquin mit Augustinus sagt, die Worte (verba bzw. voces) seien von Natur Zeichen der Gedanken und deshalb sei es gegen die Natur und

Unrecht, wenn einer durch Worte etwas ausdrückt, was er in Wirklichkeit nicht denkt, so liegt die Kraft des Argumentes nicht, wie L. meint, darin, daß die Sprach f ä h i g k e i t als fertige Einrichtung der Natur zur Mitteilung der Gedanken gegeben wäre. Auch wenn man sie als eine Erfindung der Menschen anschaut und sie grundsätzlich schon in der Möglichkeit gegeben sieht, zu denken und auch nur einen Muskel willkürlich in abgestufter Weise zu bewegen, so ist doch nicht zu leugnen, daß eine solche abgestufte Muskelbewegung, wenn sie einem Mitmenschen gegenüber behauptend auftritt, von Natur und nicht erst durch Erfindung oder Vereinbarung der Menschen einschließt, daß wir dasselbe als innere Überzeugung selber denken, was wir in ihr, der Form nach ganz willkürlich, nach außen kundgeben. Gerade so will es ja auch der Lügende aufgefaßt wissen, und er ist sich dieses Widerspruches bewußt. Darum bedeuten „Verba" bei Augustinus und „voces" bei Thomas nicht die allgemeine Sprachfähigkeit, sondern die einzelnen willkürlich gebildeten Ausdrücke als Behauptungen im Verkehr mit geistigen Wesen. — Während des Satzes dieses Beitrages fand ich übrigens dieselbe Kritik der Lindworskyschen Ausstellungen am Erweis des unethischen Charakters der Lüge aus der Natur der Sprache bei E. E l t e r, Compendium philosophiae moralis, ad usum privatum auditorum, Romae 1930, 130—133. — Besonders eingehend behandelt die natürliche Seite der Wahrhaftigkeit und Lüge auch geschichtlich A. V e r m e e r s c h, De mendacio et necessitatibus commercii humani, in: Gregorianum I (1920) 11—40, 425—475.

[9] 2 Kor 1,17—22. Nach der Übersetzung der „Bonner Bibel".

[10] Jo 4,32.34.

[11] Mt 11,26.27; Lk 10,22.

[12] „ut ita dicam, commembres nostri sunt". Augustinus, Contra mendacium c. II.

[13] 1 Kor 12,13.

[14] Augustinus, Contra mendacium c. II.

[15] De Tempore Sermo 221. Vgl. Contra mendacium c. VI.



# Das Almosen als Rechtspflicht.

Von O t t o  S c h i l l i n g.

Anlaß zu dieser Untersuchung geben die Ausführungen H o r v á t h s in seinem Buche „Eigentumsrecht nach dem hl. Thomas von Aquin" (Graz 1929). Zunächst werden daher die Hauptsätze der neuen Theorie wiedergegeben, dann werden die Bedenken, die sich gegen die neue Theorie erheben, zum Ausdruck gebracht, es folgt die Darlegung der traditionellen Lehre und am Schlusse die Feststellung des Ergebnisses.

1. H o r v á t h s  T h e o r i e. „Das Almosengeben ist eine Liebespflicht, sofern sie in einzelnen Fällen aus dem Motiv der Liebe geleistet wird. In seiner Gesamtheit ist es indessen ein Teil jener Rechtspflicht, nach der der Mensch seinen Überfluß zu sozialen Zwecken abgeben muß. Es ist ein debitum legale und nicht bloß morale des Besitzers, dies zu leisten. Betrachten wir die Frage von diesem Gesichtspunkt aus, so wollen wir nicht mehr wissen, ob der Staat berechtigt sei, Liebespflichten vorzuschreiben, sondern ob er jene, die ihrer naturrechtlichen Verpflichtung nicht nachkommen, zur Verantwortung ziehen, sie bestrafen und zu bestimmten Leistungen anhalten kann. Dies müssen wir entschieden bejahen. Dies ist der Sinn, in dem Caietan das Eingriffsrecht des Staates behauptet und seinen Standpunkt mit einer seltenen Konsequenz und Klarheit vertritt (Comm. in S. th. 2, 2. q. 118, a. 3). Die Abgabe des Überflusses ist eine naturrechtliche Pflicht, die der Staat nicht schafft, von der er aber auch niemand dispensieren kann. Eine Menge seiner Untergebenen kommt hier als Forderungssubjekt dieses Rechtes in Betracht. Der Staat muß diese Rechte schützen, und im Fall der Nichterfüllung von seiten der Besitzenden muß er sie zwingen, daß sie ihrer Verpflichtung nachkommen" (S. 180). „Falls die Gesellschaft ihre Pflicht in diesem Punkt nicht restlos erfüllt (wenn sie also die säumigen Bürger und auch den in Hergabe seines Überflusses säumigen S t a a t nicht veranlaßt, zwingt und nötigenfalls verklagt, daß sie den Überfluß abgeben, S. 180, Anm. 2), ist es weder Rechtspositivismus noch Staatssozialismus zu behaupten, daß der Staat berechtigt ist, die Bürger

zu diesen Abgaben zu zwingen. Man könnte dies nur unter der Voraussetzung behaupten, daß derartige Betätigung der Bürger bloß eine Liebespflicht sei. Sobald man aber mit Thomas annimmt, daß die Abgabe des Überflusses ein debitum legale ist, wird durch eine konkrete Verfügung nicht ein neues Recht geschaffen, sondern bloß das Naturrecht näher bestimmt. Der Staat müßte also Gesetze bereit halten, jene maßregeln zu können, die ihrer Abgabepflicht (Abgabe des Überflusses) nicht genügen, und ein Richter müßte derartige Klagen annehmen und die erwiesenen Schuldigen mit allen Mitteln der Brachialgewalt zur Pflichterfüllung zwingen" (S. 181). „Die Verwendung des Überflusses zu wohltätigen, sozialen Zwecken, zu denen auch das Almosen gehört, ist keine Liebespflicht, sondern eine Gerechtigkeitspflicht. Den Besitzern gegenüber steht nämlich die menschliche Gesellschaft, deren besitzlose Mitglieder die von Natur aus berechtigten Nutznießer des Eigentumsüberflusses sind. Es ist daher durchaus keine Liebespflicht, den Überfluß an die Gesellschaft abzugeben, sondern eine strenge Rechtspflicht" (S. 185). Die Verwaltung des Überflusses und dessen „Zuwendung zu sozialen Zwecken" untersteht der Leitung von Rechtsnormen, „ist eine Rechtspflicht, die von Natur aus berechtigten Rechtssubjekten erwiesen werden muß" (ebd.). Ein Ständeparlament hat im Namen der sich organisierenden Gesellschaft „den Überfluß zu erzwingen und an den richtigen Ort gelangen zu lassen", es ist also „das Recht der Besitzlosen auf den genannten Überfluß der Besitzer" zu verwirklichen (S. 149). Im Notfall, wenn ihnen niemand zu Hilfe kommt, müssen die „Interessenten" selbst „ans Werk gehen" (S. 148).

2. Bedenken gegen die neue Theorie. Vor allem muß es Bedenken erregen, daß die „Menge" der Armen als Forderungssubjekt gegenüber den Wohlhabenden bezeichnet und betrachtet wird. Das ist offenbar ein gefährlicher sozialistischer Gedanke, um so mehr, weil dieser „Menge" nahegelegt, jedenfalls aber unter Umständen das Recht eingeräumt wird, selbst „ans Werk zu gehen". Wer solche Behauptungen wagt, muß sie klar und überzeugend beweisen, und wer sie im Namen des hl. Thomas verkündet, muß dartun, wo und mit welchen Worten er eine derartige Auffassung zum Ausdruck gebracht hat. Das alles ist nicht geschehen. Man kann die „Menge" der Armen in einem Staate unmöglich als Rechtssubjekt ansehen, was nicht ausschließt, daß der einzelne Arme natürliche subjektive Rechte, wie etwa das Recht auf menschenwürdige Existenz, besitzt. Bedenklich ist sodann die Forderung,



es müsse der gesamte Überfluß abgegeben werden, so würden aus vielen Wohlhabenden „Verwalter", die nichts mehr zu verwalten und zu vergeben haben. Noch bedenklicher ist die Art und Weise, wie Gesellschaft und Staat unterschieden und einander gegenübergestellt werden. Mit der Horváthschen Unterscheidung wird kein Staatsrechtslehrer und kein Staatsmann einverstanden sein können. Sonst versteht man unter der Gesellschaft im Staate den Inbegriff aller Interessenkreise, herbeigeführt durch Natur und Geburt, durch Konfession, Beruf usw., diese Gesellschaft ist im Unterschied vom Staat nicht organisiert, sie ist nur insofern organisiert, als sie durch das soziale Band desselben Staates vereint und verbunden ist. Es wäre nun äußerst gefährlich, wenn die Gesellschaft im Staate sich zum Staat im Staate und unter Umständen gegen den Staat zusammenschlösse und das Recht erhielte, nicht nur gegen die Wohlhabenden, die den Überfluß nicht abgeben, sondern sogar gegen den Staat selbst vorzugehen, der seinen Überfluß nicht gutwillig abliefert. Bedenken muß auch die Unklarheit der ganzen Theorie wachrufen. Man kann, ganz abgesehen davon, daß bald dem Staat, bald der Gesellschaft die „Erzwingung des Überflusses" als Recht zugeschrieben wird, nicht ins klare kommen, welche Kompetenzen nun eigentlich dem Ständeparlament, der Vertretung der „Gesellschaft", zustehen sollen. Das eine Mal soll es befugt sein, diejenigen festzustellen, die ihrer Abgabepflicht nicht genügen, und ihnen im Namen der Gesellschaft und gegebenenfalls „mit allen Mitteln der Brachialgewalt" den Überfluß abzunehmen. Und dann wird wieder betont, die Abgabe des Überflusses sei „eine vorstaatliche Pflicht des Menschen, die Bestimmung aber sein souveränes Recht". Danach soll sich, wie es scheint, der Staat nicht einmischen dürfen, dagegen die „Gesellschaft" (S. 180), indem sie die Abgabe erzwingen kann. Aber gleichwohl, wo bleibt da das „souveräne" Recht des einzelnen? Gelegentlich wird wieder das Recht der „Bevormundung" auf die Fälle der „sündhaften Verschwendung" eingeschränkt; „jeder kann sein Eigentumsrecht nach seiner eigenen Klugheit und nach seinen Fähigkeiten verwalten, und niemand ist berechtigt, ihm über wohlwollende Ratschläge hinausgehende, streng verpflichtende Vorschriften zu erteilen" (S. 158). Und doch soll die Gesellschaft dem nach ihrer Ansicht säumigen Wohlhabenden den gesamten Überfluß, unter Verwendung „aller Mittel der Brachialgewalt" abnehmen dürfen? Damit wäre in einer Zeit, in der der sozialistische Gedanke immer unheimlicher erstarkt, sozialistischer Willkür Tür und Tor geöffnet; wer wollte

objektiv feststellen, was als Überfluß zu gelten habe und was nicht? Nie wird übrigens, wie bereits angedeutet wurde, der Staat der „Gesellschaft" derart weitgehende Befugnisse einräumen: die zur Erfüllung der großen Gemeinzwecke im zeitlichen Sinne berufene Instanz ist und bleibt, auch nach christlicher Auffassung, der Staat, ihm aber wird nur der sozialistisch Gesinnte so weitgehende Kompetenzen zuschreiben.

3. Die Lehre der christlichen Tradition. Horváth stützt sich auf Thomas, und er ist offenbar der Ansicht, daß dessen Auffassung der christlichen Tradition entspreche. Was die patristische Literatur betrifft, so wird es vergebliche Mühe sein, dort nach zuverlässigen Beweisen für die neue Theorie zu suchen. Allerdings wird auf Äußerungen hingewiesen, wie das Wort Augustins: Res alienae possidentur, cum superflua possidentur (In Ps 147, 12). Aber beschränkt man sich nicht darauf, nur die eine oder die andere Äußerung für sich, womöglich in tendenziöser Absicht, zu interpretieren, so ergibt sich, daß Augustinus immer nur von den Reichen verlangt, sie sollen, indem sie sich als Verwalter ihrer Güter betrachten, vom Überfluß Almosen geben, und es ergibt sich, daß er stets nur von Liebespflichten spricht. „Bediene dich des Überflusses, gib nur den Armen das Notwendige, bediene dich des Kostbaren, gib den Armen das Geringe" (Sermo 61, 12). Natürlich kann man die zuerst angeführte Äußerung an sich im Sinne der legalen Gerechtigkeit verstehen. Allein man wird sich hüten müssen, an die Erklärung augustinischer Texte ohne weiteres aristotelisch-thomistische Begriffe heranzubringen. Wer sie in dieser Weise erklären will, muß sich schon der Mühe unterziehen, auf Grund eingehenden Studiums die Beweise für seine Behauptung zu liefern. Mit Recht erinnert Mausbach in seinem hervorragenden Werke über die Ethik des hl. Augustinus, was speziell den Ausdruck „fremdes Gut" betrifft, an Wendungen der Hl. Schrift (Lk 16, 11 f.), und zeigt, daß Augustins Gedanken nicht aus platonischem Kommunismus, sondern aus biblischer Vorlage stammen (I 289 ff.). Auch Vermeersch erklärt (Quaestiones de iustitia, 1901, 2. Aufl. 1904, n. 210), es handle sich bei jener Äußerung lediglich um Einschärfung der Pflicht der Barmherzigkeit, der Ausdruck „fremd" sei im weiteren Sinne zu verstehen. Wenn die Kirchenväter im Hinblick auf die Pflicht des Almosens von „Gerechtigkeit" sprechen, so denken sie entweder an den Fall der äußersten Not, oder sie nehmen Gerechtigkeit im Sinne von Mt 6, 1, Ps 111, 9 (vgl. meine Arbeit über Reichtum und Eigentum in der



altkirchlichen Literatur, Freiburg 1908, 193). In diesem letzten Sinne heißt es bei Ambrosiaster (2 Kor 9, 9 ff.): „Das ist Gerechtigkeit, daß, weil Gott schenkt, der Mensch wieder davon schenkt dem, der bedürftig ist." Bei Beurteilung solcher Äußerungen ist nicht außer acht zu lassen, daß sie oft in Predigten sich finden, die gegen Habsucht eifern, und zu berücksichtigen ist auch das Temperament des Predigers. Wenn das Versagen der Gabe in äußerster Not auf gleiche Linie mit Raub und Diebstahl gestellt wird, so ist dies durchaus begründet. Im übrigen aber ist der Ausdruck „fremdes Gut" im weiteren Sinne zu nehmen, desgleichen der Begriff „Gerechtigkeit". Wie sehr man sich hüten muß, die durch Schriftworte wie Ps 111, 9 veranlaßte Bezeichnung der Almosenpflicht als solcher der Gerechtigkeit im Sinne der neuen Theorie zu verwerten, zeigt das Verhalten Gregors d. Gr., der desselben Sprachgebrauches sich bedient hatte (Reg. past. 3, 21): als ein Armer, wiederholt gespendete Gaben als geschuldet betrachtend, Miene machte, das Almosen zu erzwingen, betonte der Papst entschieden, daß von einem onus praeiudicii keine Rede sein könne (Ep. 9, 69), und Leo XIII. stellt in demselben Sinne fest, daß es sich bei der Pflicht, vom Überfluß zu spenden, abgesehen von äußerster Not, lediglich um Pflichten der christlichen Liebe handle, wobei von Erzwingung auf gerichtlichem Weg keine Rede sein könne (Enc. Rerum novarum). Nach der neuen Theorie dagegen soll der Staat eine gerichtliche Instanz schaffen, die Klagen wegen Verweigerung der Abgabe des Überflusses anzunehmen und „den Überfluß zu erzwingen" hat.

Eine Rechtspflicht, Almosen zu geben, kennt also, abgesehen vom Fall der äußersten Not, auch Leo XIII. nicht. Da seine in der Enzyklika Rerum novarum dargelegte Lehre vom Almosen die Grundgedanken der thomistischen Auffassung und überhaupt der gesamten christlichen Tradition enthält, so genügt es, Leos Lehre kurz zu entwickeln. Man hat, was den Begriff des Überflusses betrifft, zu unterscheiden zwischen dem, was zum Leben durchaus notwendig ist, und dem, was zum standesgemäßen Leben benötigt wird. Nur dann, wenn man mehr besitzt, als zum standesgemäßen Leben erforderlich ist, besteht die Pflicht, vom Überfluß (de eo, quod superat) den Notleidenden zu spenden. „Nicht um Pflichten der Gerechtigkeit handelt es sich jedoch, abgesehen vom Falle der äußersten Not, sondern um solche der christlichen Liebe, die christliche Caritas aber kann man fürwahr nicht auf gerichtlichem Wege erzwingen." Ihre Sanktion haben diese Vorschriften zwar

nicht in menschlichen Strafen, aber im Willen des allmächtigen göttlichen Richters. In derselben Enzyklika mißbilligt es Leo XIII. geradezu, wenn staatlicherseits statt der kirchlichen Armenfürsorge ein System der Armenunterstützung beliebt und eingeführt wird. Natürlich ist dabei vorausgesetzt, daß die Kirche in einem Lande genügend Bedeutung und genügend Mittel hat, um der Not begegnen zu können. Jedenfalls weiß Papst Leo XIII. von einem Recht der Gesellschaft, den Besitzenden „den" Überfluß abzunehmen, nichts. Nebenbei erwähnt sei die Ansicht des großen sozialen Bischofs von Ketteler, der sich bewußt an Thomas anschließt und der in seiner Schrift „Die Arbeiterfrage und das Christentum" (1864) ausführt, nach seiner Meinung könne der Staat Opfer zur Linderung der Not der Armen nur so weit auferlegen, als diese Opfer erforderlich sind, um der äußersten Not zu begegnen und den Armen die Lebensnotdurft zu gewähren, darüber hinaus bestehe nur eine moralische Pflicht, eine Pflicht der Nächstenliebe.

Aber gerade auf Thomas beruft sich Horváth, auf einige Äußerungen von ihm, die deshalb nunmehr eigens in Betracht zu ziehen sind. Thomas nennt nämlich die Unterstützungspflicht dann ein debitum legale oder eine Pflicht des Naturrechtes, wenn auf seiten des Notleidenden äußerste Not oder auf seiten des Gebenden Überfluß besteht. Dies ist jedoch nicht so zu verstehen, als ob der einzelne, der Überfluß besitzt, in jedem Falle von Not auf Grund der Gerechtigkeit zu spenden hätte, sondern es ist nur so gemeint, daß, ganz im allgemeinen gesprochen, für den Wohlhabenden eine Pflicht der legalen Gerechtigkeit besteht, von seinem Überfluß zu spenden. Dem Wohlhabenden selbst bleibt es anheimgestellt, zu bestimmen, was für ihn überflüssig ist, ihm bleibt es auch anheimgestellt, zu entscheiden, ob er überhaupt etwas geben will oder nicht. Wie aber, wenn die Reichen notorisch ihre Pflicht außer acht lassen? Alsdann, so erklärt Caietan in seinem Kommentar (zu 2, 2, q. 118, a. 3), darf der Staat mit Rücksicht auf das bonum commune eingreifen, er hat zu sorgen, daß sie ihrer Pflicht genügen. Fraglich kann nur sein, wieweit die Verpflichtung der Wohlhabenden reicht. Zuzugeben ist, daß Thomas gelegentlich ausdrücklich betont, daß der ganze Überfluß den Armen gespendet werden müsse (2, 2, q. 87, a. 1 ad 4). Allein Leo XIII. hat diese grundsätzliche Norm für die Praxis dahin bestimmt, daß sie „vom" Überfluß zu spenden haben; und Thomas selbst spricht sich an der Hauptstelle ebenso aus (2, 2, q. 32, a. 5: „de residuo"). Und dementsprechend verlangt ja auch



Thomas, die Reichen sollen von Fall zu Fall spenden, was sie für gut und billig halten (Quodlib. 8, q. 6, a. 12; vgl. Comm. Cai. in 2, 2, q. 66, a. 7), und wieder bemerkt Thomas ausdrücklich, es lasse sich wissenschaftlich nicht entscheiden, wann die Not so groß sei, daß die Verweigerung des Almosens als schwere Sünde, demzufolge die Gewährung des Almosens als strenge Pflicht anzusehen ist, vielmehr sei dies dem klugen Ermessen anheimgegeben (2, 2, q. 185, a. 7 ad 1), vorauszusetzen sei, soll strenge Pflicht vorliegen: evidens et urgens necessitas, sowie das Fehlen eines anderen, der hilft (q. 32, a. 5 ad 3). Es ist also nicht einmal im Hinblick auf die Lehre des hl. Thomas, vollends aber nicht im Hinblick auf die Lehre eines Augustinus oder Leos XIII. gerechtfertigt, fortgesetzt in der Weise Horváths von einer Rechtspflicht der Abgabe des Überflusses zu reden, es ist nicht gerechtfertigt, im Hinblick auf die thomistische Lehre, die Armen als Forderungssubjekte zu betrachten, und es ist nicht gerechtfertigt, der „Gesellschaft" so weitgehende, unmöglich zu verwirklichende Rechte zu übertragen, als hätte sie den Reichen den Überfluß abzunehmen und an die richtige Stelle zu leiten.

4. Ergebnis. Für die weitgehenden Pläne und die maßlosen Forderungen Horváths bietet die christliche Tradition keinen genügenden Anhaltspunkt. Nur dies ist richtig, daß Thomas die Unterstützungspflicht im allgemeinen, Überfluß vorausgesetzt, für ein debitum legale und dementsprechend für eine naturrechtliche Pflicht erklärt. So ergibt sich die entscheidende Frage: was versteht Thomas hier unter debitum legale, und welche Tragweite kommt dieser Bestimmung der Unterstützungspflicht im Sinne des debitum legale zu? Als gesetzliche Pflicht bezeichnet Thomas das, was auf Grund des Gesetzes geleistet werden muß (2, 2, q. 80, a. un.), das Gesetz aber ordnet auf das Gemeinwohl hin; die hier in Betracht kommende Tugend ist die Tugend der legalen Gerechtigkeit, die bewirkt, daß man sein Verhalten in Einklang bringt mit dem Gesetze und sonach mit dem Gemeinwohl, worauf ja das Gesetz hinordnet (1, 2, q. 90, a. 2. 2, 2, q. 58, a. 5). Wenn also festgestellt wird, der Überfluß Besitzende sei ex debito legali verpflichtet, den Armen zu spenden, so heißt das: der Wohlhabende hat mit Rücksicht auf das Gemeinwohl jene Pflicht der Mitteilung, und zwar ganz im allgemeinen geurteilt (so auch Caietan in seinem Kommentar zu S. th. 2, 2, q. 118, a. 3). Und wenn betont wird, daß der Überfluß ex iure naturali zum Unterhalt der Armen dienen müsse (2, 2, q. 32, a. 5. q. 66, a. 7), so ist damit zum Ausdruck ge-

bracht, daß ein etwaiges staatliches Gesetz, das die Armenunterstützung notgedrungen regelt, im Naturrecht seine Grundlage hat. Wir werden daher zum Schlusse kommen, daß allerdings der Staat unter Umständen die Frage gesetzlich regeln kann. Aber es ist zu beachten, daß er es nur tun kann, nach der Meinung des hl. Thomas, wenn die Reichen notorisch ihre Pflicht verletzen. Der Staat kann in der Tat, dies ist aus der christlichen Auffassung vom Staate zu folgern, nur in sekundärer und subsidiärer Weise eingreifen; erfüllen die Wohlhabenden ihre Pflicht den Armen gegenüber und wird die Kirche in die Lage versetzt, in hinreichendem Maße zu helfen, so hat der Staat keinen Anlaß und Grund, sich einzumischen.

Freilich wird angesichts der tatsächlichen Verhältnisse nicht zu leugnen sein, daß der Staat Grund hat, einzugreifen. Wieweit reicht nun seine Kompetenz? Sie reicht so weit, als das Gemeinwohl es erfordert. Die Staatsgewalt hat zu sorgen, daß die Armen, die sich nicht selbst helfen können und denen die zunächst Verpflichteten (Verwandte, Angehörige) nicht hilfreich die Hand bieten können, menschenwürdig versorgt werden und menschenwürdig ihr Dasein zu fristen vermögen. Und in diesen Grenzen, in den Grenzen der sozialen Notwendigkeit, darf die Staatsgewalt den Wohlhabenden Opfer auferlegen, und die Bürger ihrerseits haben die Pflicht, und zwar ex iustitia legali, jene Opfer auf sich zu nehmen. Wenn also Thomas, um eine Äußerung des hl. Basilius zu erklären, bemerkt, ex debito legali habe man seine Güter den Armen zu spenden vel propter periculum necessitatis vel etiam propter superfluitatem habitorum (2, 2, q. 118, a. 4 ad 2), so ist damit zu vergleichen, was zuvor ex professo über die Almosenpflicht ausgeführt wurde (q. 32, a. 5). Es soll nur gesagt sein, eine strenge Pflicht besteht in zwei Fällen, erstens unter Voraussetzung von Überfluß und zweitens im Fall der äußersten Not; im ersten Fall gebietet die legale Gerechtigkeit im allgemeinen, die Armen zu unterstützen, da es aber viele Arme gibt, kann der Wohlhabende im einzelnen Fall frei entscheiden, es handelt sich hier stets um Liebespflichten; hat der Staat Grund, sich einzumischen, so darf er es nur tun in den Grenzen, die durch die Rücksicht auf das Gemeinwohl gegeben sind, ein Grundsatz, den Leo XIII. in seiner Enzyklika Rerum novarum klar ausspricht und konsequent durchführt. Die weitgehenden Folgerungen Horváths sind demgemäß abzulehnen, sie bedeuten eine Begünstigung sozialistischer Bestrebungen.



Durchaus nicht das nämliche Bedenken kann geltend gemacht werden, wenn man bei Thomas die Ansicht angedeutet findet, daß angesichts äußerster Not eine Pflicht der kommutativen Gerechtigkeit bestehe, dem Notleidenden zu geben, was er braucht. Freilich nehmen manche Theologen an, auch in diesem Falle handle es sich auf seiten des Gebenden nur um eine Pflicht der Liebe, während der Notleidende allerdings ein striktes Recht besitze, an der Aneignung dessen, was er zum Leben braucht, nicht gehindert zu werden, außer der andere wäre in derselben Lage. Aber diese Auffassung ist kaum in Einklang zu bringen mit der bereits erwähnten Feststellung Leos XIII., daß die Unterstützungspflicht, „den Fall der äußersten Not ausgenommen", keine Pflicht der Gerechtigkeit ist. Überdies scheint auch Thomas dieselbe Ansicht zu vertreten. So bemerkt er: per talem necessitatem efficitur suum illud, quod quis accipit ad sustentandam propriam vitam (2, 2, q. 66, a. 7). Immerhin könnte man einwenden, erst dadurch, daß der Notleidende die Sache okkupiere, werde sie sein Eigentum; aber zuvor schon hat er doch wohl einen strikten Anspruch, und dann wird doch wohl der andere eine entsprechende strikte Pflicht haben. Eben dies ist zu erschließen, wenn Thomas den allgemeinen Satz aufstellt, daß die Not alles gemeinsam macht (2, 2, q. 32, a. 7 ad 3), und zugleich ausdrücklich bemerkt, es könne einem etwas geschuldet werden in doppelter Weise, auf Grund äußerster Not und auf Grund einer Leistung (q. 187, a. 4). Jedenfalls ist die Ansicht, wonach im Falle der äußersten Not eine Rechtspflicht der Unterstützung im striktesten Sinne besteht, gut begründet. Gefährlich, als würde sie sozialistischen Bestrebungen Vorschub leisten, ist sie jedoch schon darum nicht, weil es sich dabei um seltene Ausnahmefälle handelt.

# Moral und Moralstatistik.

Von Hermann A. Krose.

Der gefeierte Gelehrte, zu dessen Ehrung die vorliegende Festschrift bestimmt ist, sagt in dem von ihm in Verbindung mit anderen Forschern herausgegebenen Werke „Religion, Christentum und Kirche“[1]: „Bei einem so praktischen Gebiete wie dem der Moral kann aber auch die Tatsachenfrage nicht ausgeschaltet werden. Welche Früchte hat die kirchliche Sittenlehre in der Wirklichkeit des Lebens aufzuweisen?“ Für die Entscheidung dieser Frage können, wie Prälat Mausbach mit Recht hervorhebt, nicht die auf einen engumgrenzten Kreis beschränkten persönlichen Erfahrungen einzelner maßgebend sein. Es liegt also der Schluß nahe, daß die Moralstatistik, die sich ja auf exakte Massenbeobachtungen stützt und es sich zur Aufgabe stellt, Zustände und Erscheinungen des Sittenlebens in Zahl und Maß zur Darstellung zu bringen, am besten geeignet sei, über die Früchte der kirchlichen Sittenlehre in der Wirklichkeit des Lebens Auskunft zu geben.

Die Eignung der Moralstatistik zur Erreichung dieses Zieles wird allerdings gerade in neuester Zeit entschieden bestritten, so z. B. von Robert Michels in seiner Schrift „Sittlichkeit in Ziffern? Kritik der Moralstatistik“[2]. Als Ergebnis seiner Untersuchung bezeichnet Michels im Vorwort der genannten Schrift den „Beweis der glatten Ungeeignetheit der Statistik zur Erfassung sittlicher und triebhafter Werte“. Eines solchen Beweises hätte es überhaupt nicht bedurft. Die Statistik kann nur Tatsachen erfassen, die in Zahl und Maß darstellbar sind. Die Sittlichkeit der einzelnen Handlung aber — nur diese subjektive Sittlichkeit hat Michels offenbar im Auge — hängt ab von der inneren Gesinnung des Individuums, das die Handlung ausübt, und die läßt sich selbstverständlich nicht statistisch messen und wägen. Auch bei objektiv zweifellos unsittlichen Handlungen kann man nicht statistisch feststellen, wie weit der Täter dafür subjektiv verantwortlich war. So sind Raub, Mord, Selbstmord, Notzucht usw. objektiv schwere Verfehlungen gegen das Sittengesetz. Ob aber der Täter dafür auch



subjektiv verantwortlich war oder vielleicht in einem Zustand geistiger Umnachtung gehandelt hat, das läßt sich nur auf dem Wege der Einzelbeobachtung feststellen, nicht mit den Mitteln der Statistik, deren wesentliches Merkmal ja die Massenbeobachtung ist. Weitaus in den meisten Fällen aber werden Handlungen, die objektiv als sittlich gut oder schlecht zu charakterisieren sind, auch subjektiv die gleiche Bezeichnung verdienen. Darum ist es berechtigt, bei statistischen Massenbeobachtungen von den verhältnismäßig seltenen Ausnahmen, bei denen das subjektive und objektive Werturteil nicht übereinstimmt, abzusehen und die Übereinstimmung als tatsächlich vorhanden vorauszusetzen. Es geht also entschieden zu weit, wenn man statistischen Zusammenstellungen über Verfehlungen gegen die Sittengesetze oder über sittlich gute Handlungen die moralische Bedeutsamkeit grundsätzlich absprechen wollte.

Anderseits darf man die moralische Bedeutsamkeit derartiger statistischer Feststellungen aber auch nicht überschätzen und aus den Zahlen nicht Schlußfolgerungen auf den Stand der Sittlichkeit oder auf den Grad der sittlichen Verantwortlichkeit ziehen, die in den Tatsachen nicht begründet sind. Dieser Fehler wurde namentlich in den dreißiger und vierziger Jahren des vorigen Jahrhunderts, aber auch später noch begangen, als die moralstatistischen Untersuchungen noch etwas neues waren und die Regelmäßigkeit der durch die Statistik festgestellten Vorgänge Aufsehen erregte. Schon der Franzose A. M. Guerry[3] und der Belgier A. Quetelet[4], die man als die Begründer der Moralstatistik bezeichnen kann, haben zu Schlußfolgerungen im deterministischen Sinne durch ihre moralstatistischen Untersuchungen den Anstoß gegeben. Quetelet leugnet allerdings nicht direkt die Willensfreiheit, aber seine Ausführungen müssen diese Deutung nahelegen, wenn er in der genannten Schrift sagt[5]: „Was ist nun aus so vielen Urkunden zu folgern, welche eine so überraschende Übereinstimmung zeigen, ohne daß man dabei mit großen Zahlen zu tun hätte? Muß man die Willensfreiheit der Individuen gänzlich in Abrede stellen oder annehmen, daß sie ohne Einfluß ist, wenn man die Erscheinungen der gesellschaftlichen Welt im Großen betrachtet, ungefähr wie in den Phänomen der Körperwelt, wo die innerlichen Wirkungen und Gegenwirkungen eines Systems den Gang des Schwerpunktes nicht so stören? Wenigstens scheint dies aus der Beobachtung sich zu ergeben, wenn man nicht etwa alles, was sie uns lehrt, blindlings verwerfen will.“

Berühmt geworden ist namentlich der Ausspruch Quetelets von dem „Budget der Schafotte" in der Einleitung des eben genannten Werkes[6]: „Es gibt ein Budget, das mit einer schmerzlichen Regelmäßigkeit bezahlt wird, nämlich das der Gefängnisse der Galeeren und der Schafotte; hier vor allem sollte man auf Ersparnisse Bedacht nehmen; und Jahr für Jahr haben die Zahlen meine Prophezeiungen gerechtfertigt so sehr, daß es vielleicht noch richtiger gewesen wäre, wenn ich gesagt hätte: Es gibt eine Abgabe, die der Mensch regelmäßiger bezahlt als diejenige, welche er der Natur oder dem Staatsschatze entrichtet, es ist diejenige, die er dem Verbrechen zollt."

Guerry und Quetelet waren die Vorläufer der sogenannten sozialphysischen Richtung, die bis in die siebziger Jahre des vorigen Jahrhunderts in der Moralstatistik vorherrschend war, wenn sie auch schon damals auf vereinzelten Widerstand stieß.

Hauptvertreter dieser Richtung war in England H. T. Buckle. In seinem bekannten Hauptwerk „History of civilisation in England" schreibt er[7]: „In einem bestimmten Zustande der Gesellschaft muß eine gewisse Anzahl von Menschen ihrem Leben selbst ein Ende machen. Dies ist das allgemeine Gesetz; die besondere Frage, wer nun das Verbrechen begehen soll, hängt natürlich von besonderen Gesetzen ab, welche jedoch in ihrer Gesamtwirkung dem allgemeinen Gesetz gehorchen müssen, dem sie alle unterworfen sind. Und die Macht des höheren Gesetzes ist so unwiderstehlich, daß weder die Liebe zum Leben noch die Furcht vor dem Jenseits den geringsten Einfluß auch nur auf die Hemmung seiner Wirksamkeit auszuüben vermag." Krasser kann der Determinismus kaum formuliert werden.

Auch unter den italienischen Statistikern fand der Queteletsche Gedanke eines naturgesetzlichen Zwanges bei den menschlichen Handlungen viele Anhänger, wenn sie auch meist diesen Zwang nur für die Massen gelten lassen wollten, während sie für die Individuen an der Freiheit festhielten; so namentlich A. Messedaglia in den „Studi sulla popolazione"[8] und E. Mopurgo in seinem Hauptwerk „La statistica e le scienze sociali"[9]. Mopurgo präzisiert seinen Standpunkt mit folgenden Worten[10]: „Jeder Mensch, wenn er einzeln betrachtet wird, besitzt die volle Freiheit der Wahl; es ist ihm anheimgegeben, der Tugend oder dem Laster, der Uneigennützigkeit oder dem Egoismus den Vorzug zu geben. Doch ist die individuelle Freiheit machtlos, wenn es sich darum handelt, die Wirkung eines determinierten sozialen Verhaltens aufzuheben."



Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß auch der später so berühmt gewordene Nationalökonom Adolph Wagner ursprünglich ganz auf dem Standpunkt Quetelets stand[11], dessen naturwissenschaftliche, mechanisch-gesetzmäßige Betrachtungsweise er auf die Sozialwissenschaften übertragen wollte. Wagner brachte seine Anschauungen zuerst zum Ausdruck in einem gegen Ende 1863 in Hamburg gehaltenen Vortrag, der dann in erweiterter Form im Jahre 1864 in Hamburg im Buchhandel erschien unter dem bezeichnenden Titel „Die Gesetzmäßigkeit in den scheinbar willkürlichen menschlichen Handlungen vom Standpunkt der Statistik". In letzterem Werke verwahrt er sich allerdings, wohl veranlaßt durch die an seinem Vortrag geübte Kritik, gegen deterministische Schlußfolgerungen, die man aus seinen Ausführungen gezogen habe, aber im wesentlichen stand er damals doch ganz auf dem Standpunkt Quetelets. Später ist er mehr und mehr davon abgekommen, teils beeinflußt durch die Kritik, teils durch seine nationalökonomischen Studien, die ihn ganz in Anspruch nahmen und ihm nicht gestatteten, sich weiter an der moralstatistischen Kontroverse zu beteiligen. Das Interesse für die Moralstatistik blieb ihm aber bis in sein hohes Alter, wie der Schreiber dieser Zeilen in persönlicher Unterhaltung mit dem gefeierten Gelehrten wiederholt feststellen konnte.

Das große Aufsehen, das Wagners Schrift in Deutschland erregte, rief aber auch gerade in Deutschland den entschiedensten Widerspruch gegen Quetelets Theorie hervor. An erster Stelle ist hier zu nennen die bahnbrechende Schrift des Leipziger Philosophen Drobisch „Die moralische Statistik und die menschliche Willensfreiheit". Das Ergebnis seiner moralstatistischen Untersuchungen faßt Drobisch in folgenden Sätzen zusammen[12]: 1. „Alle Gesetzmäßigkeit, welche die moralische Statistik in den willkürlichen menschlichen Handlungen nachweist, rührt nicht von einem fatalistischen Gesetz her, von einem Verhängnis, das blinde Unterwürfigkeit forderte und sich mit unwiderstehlicher Gewalt vollstreckte, sondern sie ist das Produkt von konstanten, aber auch modifizierbaren Ursachen." — 2. „Die Gesetzmäßigkeit, welche die moralische Statistik nachweist, betrifft nur gewisse Klassen und bezieht sich immer nur auf einen kleinen Bruchteil der Bevölkerung eines Landes, der zu diesen Handlungen vorzugsweise befähigt ist. Sowohl der mittlere Mensch überhaupt, als auch im besonderen der des männlichen und des weiblichen Geschlechtes und eines be-

stimmten Lebensalters ist nur eine abstrakte mathematische Fiktion."

Noch klarer und schlagender hat der bekannte Württemberger Statistiker G. von Rümelin in seinen „Reden und Aufsätzen" die Queteletschen Ideen widerlegt[14]: „Durch das Gewicht der stärksten Motive bestimmt zu sein, vorauserkannt und gesagt werden zu können, widerspricht so wenig der freien Handlung, daß es vielmehr zu ihren wesentlichsten Attributen gehört. Die innere Erfahrung sagt es uns jeden Tag, daß unsere freiesten Handlungen unsere motiviertesten sind; wir besinnen uns keinen Augenblick, von Personen, die wir genau zu kennen glauben, vorauszusagen, wie sie im gegebenen Fall handeln werden . . . Wenn mir die Statistik sagt, daß ich im Laufe des nächsten Jahres mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit schmerzliche Lücken im Kreis mir teuerer Personen zu beklagen haben werde, so muß ich mich unter den Ernst dieser Wahrheit mit Demut beugen; wenn sie aber auf ähnliche Durchschnittszahlen gestützt mir sagen wollte, daß mit einer Wahrscheinlichkeit von 1 und so und soviel eine Handlung von mir Gegenstand einer strafgerichtlichen Erkenntnis sein werde, so dürfte ich ihr unbedenklich antworten: ne sutor ultra crepidam! Nachdem man erkannt hat, daß Freiheit und Notwendigkeit schon logisch nicht richtig gestellte Gegensätze sind, daß dem Notwendigen nur das Zufällige gegenübersteht, der Freiheit aber der Zwang oder die äußerliche Notwendigkeit, während die innere Notwendigkeit mit ihr verwandt, wo nicht identisch ist, ist das große Mysterium, das sich an die Frage der menschlichen Willensfreiheit knüpft, zwar nicht gelöst, aber es ist wenigstens in eine Sphäre gerückt worden, zu welcher die Quellen der Statistik nicht hinübergreifen."

Als der bedeutendste Gegner aber trat gegenüber Adolph Wagner sein späterer großer Rivale auf dem Gebiete der Nationalökonomie, Gustav Schmoller, auf. In einer kleinen, jetzt nur noch wenig bekannten Schrift „Über die Resultate der Bevölkerungs- und Moralstatistik"[15] hat Schmoller die Unbegründetheit der aus den statistischen Regelmäßigkeiten gegen die Willensfreiheit vorgebrachten Argumente in der überzeugendsten Weise nachgewiesen. Nur wenige Sätze, in denen uns die Quintessenz der Schmollerschen Ausführungen zu liegen scheint, seien hier wiedergegeben[16]: „Vor allem aber müssen wir uns eingestehen, daß uns in der Statistik neben den konstanten eine Reihe der wechselvollsten Beobachtungsreihen entgegentritt . . . Selbst die Verhältnisse, die in erster Linie durch physische Ursachen bedingt sind, wie die Sterblichkeit, die Altersverhältnisse, zeigen, wenn man genau zusieht, nicht eine von Jahr zu Jahr gleichbleibende Regelmäßigkeit, sondern nur absolut feste Maximal- und Minimalzahlen, die, wenn auch noch so nahe zusammenliegend, doch einen freien Spielraum lassen. Und die Änderungen innerhalb dieses Spielraums stellen sich bei eingehender Untersuchung in der Regel als Folge sozialer, sittlicher, geistiger Änderungen heraus." „Die Wahrscheinlichkeitsrechnung in der Statistik will feststellen, mit welchem Grade von Wahrscheinlichkeit eine Person im nächsten Jahr sich verheirate, ein Verbrechen begehe, sterbe usw. und sie tut dies sehr einfach nach den Durchschnittszahlen . . . Wenn von 100 000 Menschen in Frankreich jährlich 21 eines Verbrechens angeklagt werden, so ist die Wahrscheinlichkeit für den einzelnen im Durchschnitt, nächstes Jahr vor die Geschworenen zu kommen $^{21}/_{100\,000}$. Diese Wahrscheinlichkeitsziffer nun haben Quetelet und andere in einer fast unbegreiflichen Verirrung zu einem psychologischen Triebe gemacht. Diese Bezeichnung schon schließt den Irrtum in sich, als ob dieser Trieb bei jedem einzelnen gleichmäßig die erschöpfende Ursache seiner Handlungen wäre. Man sprach von einem Trieb zum Verbrechen, zum Heiraten, zum Selbstmord und maß die Stärke dieses Triebes nach den statistischen Zahlen . . . Zunächst ist klar, daß Quetelet und alle die Statistiker, die von solchen Trieben sprechen, ein äußeres Fazit, das von gewissen Trieben und Motiven allerdings angeregt, von vielen äußeren Bedingungen aber noch abhängig ist, als einheitliche psychologische Ursache auffassen. Nicht der Heiratstrieb wird nach dem 30. Jahre bei den Männern größer sein, sondern die äußere Möglichkeit, eine Familie zu gründen . . . Dann aber läuft ein zweiter großer Irrtum mit unter, wenn eine solche Durchschnittsziffer der Wahrscheinlichkeit zu einem Triebe gemacht wird, der alles beseelen soll. Das mittlere sittliche oder geistige Niveau der Gesamtheit wird zu einer Eigenschaft aller einzelnen gemacht . . . Gewiß sind allgemeine physische, soziale, rechtliche Ursachen vorhanden, die in Frankreich jährlich von 100 000 21 auf die Anklagebank führen; gewiß steht unter dem Druck dieser Ursachen die ganze Nation, aber die einzelnen in sehr verschiedener Abstufung je nach ihrer physischen Organisation, je nach ihrer Erziehung, ihren Schicksalen. Die allgemeinen Ursachen wirken dahin, daß unter 100 000 so und soviel mit schlechten, unsittlichen Anlagen geboren werden, eine verwahrloste Jugend haben, so viele später durch Elend und Not

zu Verbrechen verführt werden. Von der Zahl aller dieser wird ein Teil soviel moralische Widerstandskraft haben, trotzdem gut zu bleiben, ein anderer nicht; so wird es kommen, daß bei gleichbleibenden äußeren Ursachen jährlich 21 unter 100 000 auf die Anklagebank kommen. Das deutet aber nicht auf einen gleichmäßigen penchant au crime bei allen, sondern nur darauf, daß die Kombination individueller Eigenschaften und persönlicher Erlebnisse eine Reihe allerverschiedenster Menschen erzeugen, daß von diesen eine bestimmte Zahl in schlechte Lage kommen und der Versuchung zu einem Verbrechen nicht widerstehen werden. Es ist eine psychologische Ungeheuerlichkeit, nun jedem Mitglied dieser Nation, auch dem edelsten, ins Gesicht zu sagen, sein Hang zum Verbrechen werde durch die Zahl $^{21}/_{100\,000}$ mathematisch genau ausgedrückt."

Angeregt durch diese lebhafte Diskussion über moralstatistische Probeme unternahm es der Dorpater Theologieprofessor Alexander von Oettingen als erster, ein systematisches Handbuch der Moralstatistik zu schreiben, dem er in der ersten Auflage den bezeichnenden Titel gab: „Die Moralstatistik und die christliche Sittenlehre. Versuch einer Sozialethik auf empirischer Grundlage" [17]. Oettingen war ein entschiedener Gegner Quetelets; aber er ging in anderer Richtung zu weit, indem er, ähnlich dem Begründer der deutschen wissenschaftlichen Statistik, J. P. Süßmilch [18], aus den — damals noch recht spärlichen — moralstatistischen Feststellungen das Vorhandensein einer göttlichen Weltordnung und Weltregierung nachzuweisen suchte. Das geht schon aus dem von ihm für den ersten statistischen Teil seines Werkes gewählten Untertitel hervor: „Induktiver Nachweis der Gesetzmäßigkeit sittlicher Lebensbewegung im Organismus der Menschheit". Oettingen hat mit großer Gründlichkeit und sichtlichem Streben nach Objektivität die einschlägige Literatur und die statistischen Quellenwerke studiert und ein verhältnismäßig umfangreiches Zahlenmaterial zum Beweise seiner Ausführungen herangezogen. Es sind ihm dabei aber, da ihm die statistische Fachausbildung fehlte, große Irrtümer und Mißverständnisse unterlaufen. Mit Recht sagt von Oettingen der Statistiker G. Schnapper-Arndt [19], daß er noch nicht einmal die Grundlagen der theoretischen Bevölkerungswissenschaft beherrsche. Auch der bekannte Berliner Statistiker R. Böckh pflegte in seinen Vorlesungen auf die Mängel des Oettingenschen Werkes vom statistischen Standpunkt aus hinzuweisen.



Die „Moralstatistik" Oettingens hat aber trotz aller Einseitigkeit in der Auswahl und Ausdeutung des statistischen Materials Jahrzehnte hindurch auf die öffentliche Meinung in moralstatistischen Fragen einen maßgebenden Einfluß ausgeübt. Sie war bis zum Erscheinen der Moralstatistik G. von Mayrs [20] die einzige zusammenfassende systematische Darstellung der moralstatistischen Probleme in deutscher Sprache. Die Tendenzschriftstellerei bemächtigte sich des von Oettingen gebotenen weitschichtigen Zahlenmaterials namentlich, um damit die katholische Moral herabzusetzen und gegen die Katholiken den Vorwurf der moralischen Inferiorität zu erheben. Vor allem waren es Mitglieder des Evangelischen Bundes, die sich der Moralstatistik als einer willkommenen Waffe bei ihren Angriffen auf die katholische Kirche bedienten. Es sei hier nur verwiesen auf die Schriften von K. Feyerabend „Katholizismus und Protestantismus als Fortschrittsmächte" [21], von M. von Nathusius „Die Unsittlichkeit von Ludwig XIV. bis zur Gegenwart" [22] und von J. Forberger „Moralstatistik und Konfession" [23]. Die beiden erstgenannten Schriften veranlaßten den Schreiber dieser Zeilen zu einer Entgegnung, die zuerst in einer Artikelserie im Jahrgang 1898/1899 der „Historisch-politischen Blätter" [24], dann in erweiterter Form im nächsten Jahre im Buchhandel erschien [25]. Die eingehende Beschäftigung mit moralstatistischen Problemen, die zur Abfassung der genannten Abhandlungen erforderlich war, befestigte den Verfasser in der Überzeugung, daß eine wissenschaftliche Erörterung moralstatistischer Fragen nur auf Grund einer systematischen fachmäßigen Ausbildung möglich sei und veranlaßte ihn zu einem mehrjährigen akademischen Studium der Statistik an den Universitäten München und Berlin unter der Leitung der beiden bedeutendsten damaligen Statistiker G. von Mayr und R. Böckh. Eine erste Frucht dieser Studien waren die im Jahre 1906 veröffentlichten Schriften „Religion und Moralstatistik" [26], „Der Selbstmord im 19. Jahrhunderte. Nach seiner Verteilung auf Staaten und Verwaltungsbezirke" und „Die Ursachen der Selbstmordhäufigkeit" [27]. Die Notwendigkeit, eine Organisation für kirchliche Statistik in Deutschland zu schaffen und die damit zusammenhängende Gründung und Herausgabe des „Kirchlichen Handbuchs für das katholische Deutschland" [28] verhinderten während der folgenden Jahre die Fortsetzung dieser moralstatistischen Untersuchungen. Es bleibt aber auch heute noch trotz der inzwischen erfolgten Veröffentlichung der Moralstatistik G. von Mayrs dringend wünschenswert, daß eine systematische, wissenschaftliche

Darstellung des Gesamtgebietes der Moralstatistik auf der Grundlage der katholischen Weltanschauung zustande kommt. Wohl ist das Werk G. von Mayrs eine wissenschaftliche Glanzleistung, die objektiv, lediglich vom Standpunkt des Statistikers aus, die moralstatistischen Probleme erörtert. Wenn dies Werk für sich allein stände, wenn ihm nicht die einseitig protestantische Moralstatistik von Oettingens mit der auf ihr fußenden Tendenzliteratur vorausgegangen wäre, könnten wir vielleicht auf ein vom katholischen Standpunkt aus geschriebenes Handbuch der Moralstatistik verzichten. Da aber G. von Mayr sich auf eine Widerlegung der einseitigen und unrichtigen Aufstellungen Oettingens, die noch immer stark die öffentliche Meinung beeinflussen, nicht einläßt, bleibt ein vom katholischen Standpunkt ausgehendes wissenschaftliches Handbuch der Moralstatistik immer noch ein Postulat für das katholische Deutschland.

Selbstverständlich soll diese katholische Moralstatistik sich vor Einseitigkeiten und objektiv nicht begründeten Schlußfolgerungen hüten, wie sie den oben genannten Autoren zur Last gelegt werden müssen. Wenn man auf Grund der Statistik sich ein Bild von dem sittlichen Stande einer Bevölkerung machen will, darf man sich auch nicht mit einem einzelnen Teilgebiet der Moralstatistik, mit den unehelichen Geburten, der Geburtenverhinderung, den Ehescheidungen, den Selbstmorden, den Vergehen gegen die Strafgesetze, begnügen, sondern muß alle derartigen Symptome der Immoralität zusammennehmen und darf dabei auch die positive Seite der Moralstatistik, die sittlich guten Handlungen, soweit diese statistisch feststellbar sind, nicht außer acht lassen. Wenn sich bei dieser Untersuchung herausstellt — und das ist tatsächlich der Fall —, daß ceteris paribus im ganzen und im einzelnen katholische Bevölkerungen fast durchgängig günstiger stehen, als die auf gleicher Kulturstufe stehenden Angehörigen anderer Konfessionsgemeinschaften, so darf daraus nicht ohne weiteres gefolgert werden, daß die günstigere Stellung in der katholischen Religion ihre Ursache habe. Es müssen vielmehr alle Umstände sorgfältig untersucht und gegeneinander abgewogen werden, die erfahrungsmäßig auf die moralstatistischen Zahlen Einfluß haben. Neben der Religion üben viele äußere Umstände wie Abstammung, Volkscharakter und Volkssitten, Gesetzgebung, Wohnverhältnisse, Beruf und soziale Stellung einen maßgebenden Einfluß auf das Sittenleben aus. Internationale Vergleichungen haben darum nur einen sehr bedingten Wert. Auch innerhalb des nämlichen Volkes



darf man großstädtische Bevölkerungen der einen Konfession nur mit großstädtischen der anderen, agrarische nur mit agrarischen, industrielle nur mit industriellen vergleichen und muß dabei Gebiete, Orte, Zeitabschnitte ausscheiden, in denen durch gewisse äußere Umstände nachweisbar anormale Zustände herbeigeführt wurden. Man denke nur an die durch gesetzliche Ehebeschränkungen oder durch Ehehindernisse wirtschaftlicher Art verursachte Vermehrung der unehelichen Geburten, an die mit dem Beruf und der sozialen Stellung zusammenhängende spezifische Kriminalität bestimmter Bevölkerungsschichten, an die durch den Weltkrieg hervorgerufenen Ausnahmezustände. Die großen Durchschnittszahlen für ganze Länder und Provinzen sind gewiß von nicht zu unterschätzender Bedeutung, aber zu wirklich zuverlässigen Ergebnissen, bei denen der Faktor Konfession, losgelöst von anderen auf die Zahlen einwirkenden Umständen zur Geltung kommt, gelangt man in der Moralstatistik erst durch die detailgeographische Vergleichung. Der große deutsche Statistiker G. von Mayr hat diese Methode stets als die wisschenschaftlich wertvollste und zuverlässigste empfohlen[29]. Sie erfordert viel Mühe und Arbeit, aber nur auf diesem Wege kann man in der Moralstatistik zu wissenschaftlich gesicherten Ergebnissen kommen. Diese statistischen Ergebnisse werden, davon sind wir fest überzeugt, den Nachweis erbringen, daß die katholische Moral auch in der Wirklichkeit die Früchte zeitigt, die ihren hohen Prinzipien entsprechen.

## Anmerkungen.

[1] Bd. III, 295.

[2] München und Leipzig 1928.

[3] Essay sur la statistique morale de la France, Paris 1834.

[4] Sur l'homme et le développement de ses facultés ou essai de physique sociale, Paris 1835.

[5] Zitiert nach der deutschen Übersetzung von V. A. Riecke, Stuttgart 1835, 651.

[6] A. a. O. 6.

[7] Deutsche Übersetzung der 5. Auflage von A. Ruge, Leipzig 1874, Bd. I, 25.

[8] Memorie dell' Istituto Veneto 1866.

[9] Deutsche Übersetzung, Jena 1877.

[10] A. a. O. 59.

[11] Vgl. darüber die Schrift von G. Bürger, Adolph Wagner als Statistiker, Leipzig und Berlin 1929.

[12] Leipzig 1867.

[13] A. a. O. 58, zitiert nach Block-Scheel, Handbuch der Statistik, Leipzig 1879, 93.

[14] Tübingen 1875, 24.
[15] Berlin 1871.
[16] A. a. O. 24 u. 29.
[17] Erlangen 1868. — In der 3. im J. 1882 erschienenen Auflage lautet der Titel bescheidener: Die Moralstatistik in ihrer Bedeutung für eine Sozialethik.
[18] Die göttliche Ordnung in den Veränderungen des menschlichen Geschlechtes, 4. Aufl., Berlin 1775.
[19] Sozialstatistik, Leipzig 1908, 420.
[20] Statistik und Gesellschaftslehre. III. Band. Moralstatistik. Tübingen 1917.
[21] Zeitfragen des christlichen Volkslebens, H. 173, Stuttgart 1898.
[22] Zeitfragen des christlichen Volkslebens, H. 179, Stuttgart 1899.
[23] Flugschriften des Evangelischen Bundes Nr. 315/17, 1911.
[24] Bd. 123 n. 124.
[25] H. A. Krose S. J., Der Einfluß der Konfession auf die Sittlichkeit. Nach den Ergebnissen der Statistik, Freiburg 1900.
[26] München 1906.
[27] Freiburg 1906.
[28] Seit 1908, bisher 16 Bände.
[29] Statistik und Gesellschaftslehre, Bd. I Theoretische Statistik, Freiburg und Leipzig 1895, 86 ff.



# Was gewinnt die Moraltheologie aus der Verwertung der Ergebnisse der medizinischen Psychologie?

Von Ludwig Ruland.

Die allgemeine Moraltheologie handelt vom Menschen als Subjekt des sittlichen Handelns. Als eine theoretische, theologische Disziplin darf sie dabei die Lehre von der Willensfreiheit und die Psychologie, das heißt die Lehre vom Handeln des aus Leib und Seele bestehenden Menschen voraussetzen. Da aber alle Lehrbücher auch für die praktische Erziehung der Theologen als künftigen Seelsorgern geschrieben sind, werden darin doch auch die Willensfreiheit und die Tatsachen der Psychologie mehr oder weniger ausführlich erörtert. Methodisch wird dabei in der Regel so vorgegangen, daß zunächst ein rein geistiges und uneingeschränktes Wollen angenommen wird, und die Einflüsse von der leiblichen Seite des Menschen her als Begrenzungen, Einschränkungen oder Hemmungen gewürdigt werden. Es mag dahingestellt bleiben, ob diese Methode der Betrachtung von vornherein überhaupt richtig ist, da doch der Mensch nach dem Willen des Schöpfers aus Leib und Seele besteht und ein rein geistig gesteuertes, von den Einflüssen des Leibes unabhängiges Wollen und Handeln im Leben dieser Zeitlichkeit unmöglich ist. Das Leib-Seeleproblem ist daher von ausschlaggebender Wichtigkeit für die ganze Lehre vom sittlichen Handeln.

Der hl. Thomas, dessen moraltheologische Darlegungen wohl für alle Zeiten das Beste bleiben werden, was menschlicher Darstellung möglich ist, bezeichnet kurz und bündig den Leib als Organ der Seele, die Seele aber als Form des Leibes. Hervorragende Moraltheologen, wie Mausbach und neuestens Otto Schilling, haben uns die Moraltheologie des hl. Thomas in neuzeitlich verständlicher Fassung dargeboten. Der hl. Thomas betont ausdrücklich die Abhängigkeit der Seele vom Leibe und seinen Sinnen, wodurch die Willensfreiheit zwar modifiziert aber keineswegs aufgehoben werde. In dem Wort „organon" (Instrument) klingt das alte Gleich-

nis der Stoa vom Leib-Seele-Problem wieder, nach welchem der Leib die Harfe der Seele sei. Wir finden bei Chrysostomus dasselbe Bild wieder. Dieses Bild sagt uns tatsächlich sehr viel. Ohne Instrument kann sich kein Spieler hören lassen, und ohne Spieler bleibt die schönste Harfe stumm und nutzlos. Auch gibt es sicher Instrumente von verschiedener Vollkommenheit und unterschiedlichem Klangreichtum. Der geniale Spieler wird aber auch auf bescheidenem Instrumente eine in sich vollkommene Leistung darbieten können, während der faule, übungsschwache Spieler auch auf einem vollkommenen Instrument nur mittelmäßige Wirkung hervorbringen kann. Wenn aber die Saiten zerrissen oder unheilbar verstimmt sind, dann ist alles Spiel zu Ende. Gewiß ein treffliches Gleichnis, doch möchte ich, dem heutigen Standpunkt der Leib-Seele-Forschung und Psychologie entsprechend, ein anderes Bild bevorzugen — unsere Sprache wird ja nie ganz zureichend an die Tatsachen herankommen und in Bildern sich besser verständlich machen. Es ist das mathematische Bild vom Parallelogramm der Kräfte. Mehrere Kräfte von verschiedener Größe und Richtung bringen zuletzt eine Bewegung von bestimmter Stärke und Richtung zustande, die in Parallelogramm-Konstruktionen ermittelt werden kann. Die einzelnen Kräfte heißen Komponenten. Die letzte Endrichtung und Endkraft heißt Resultante. Die Strebungen und Motivationen des seelischen Wollens, die Bilddarreichungen und Verknüpfungsfähigkeiten der Gehirnmechanismen, die auf erblicher, konstitutioneller Anlage begründeten Aufschichtungen der teils bewußt, teils mehr unterbewußt-wirksamen Gefühls- und Wunschfaktoren, die Triebanstöße innerer Drüsensekretionen, die suggestiven Einflüsse von Umweltanschauungen und Umwelterlebnissen, die in ausgeschliffenen Gewohnheitsbahnen ablaufenden Vorstellungsreihen bilden die Komponenten des menschlichen Wollens und Handelns, zu denen sich zuletzt aber nicht zu gering an Bedeutung noch der unserem Forschen unzugängliche, unwägbare Einfluß der göttlichen Gnade gesellt.

Wir sind mit den vorstehenden Ausführungen schon mitten in die psychologische Erörterung eingetreten. Der hl. Thomas hat in seinen Darlegungen die Psychologie des Aristoteles verwendet und zugrunde gelegt, er hat aber in sein System auch alles Zeitwissen hineinverarbeitet, das ihm erreichbar war. Es heißt daher wahrhaft thomistisch vorgehen, wenn wir auch unsererseits das gesamte Rüstzeug der neuzeitlichen weltlichen Wissenschaften in den Dienst der Moraltheologie stellen. Der hl. Thomas würde heute gewiß



nicht anders handeln. Auch Schilling sagt, daß eine mit Vorsicht und Mäßigung geleitete Erforschung der Zusammenhänge von Willensfreiheit und leiblichen Einflüssen zur Aufhellung der Probleme geeignet sei. Wir stellen demgemäß die Frage: Was bietet die neue medizinische Psychologie an Ergebnissen, und wie lassen sich diese im Dienste der moraltheologischen Betrachtungen verwerten?

Als Teilgebiet der Medizin ist die medizinische Psychologie in ihrer Tendenz und Methode Naturwissenschaft, also Erfahrungswissenschaft, die aus der Beobachtung einzelner Fälle zu allgemein gültigen Normen zu gelangen sucht, wie das der Begründer der neueren Medizin Theophrastus Paracelsus im Gegensatz zu der in wirklichkeitsfremden Theorien verkrampften Medizin des Mittelalters so köstlich ausgedrückt hat: „Die Natur seindt deine Buecher und die Augen seindt deine Professores." Darin liegt die Stärke, aber auch die Begrenzung dieser Wissenschaft. Die medizinische Psychologie liegt in den Händen der Psychiater, die in der Beobachtung der klinisch auffällig gewordenen Menschen Rückschlüsse auf die Mechanismen der psychischen Vorgänge überhaupt ziehen. Zum besseren Verständnis muß hier eingangs schon auf eine gewisse Verschiebung im Krankheitsbegriff der Medizin überhaupt hingewiesen werden. Gesundsein und Kranksein werden heute nicht mehr so scharf voneinander geschieden wie früher, namentlich nicht auf dem Gebiete der psychischen Erscheinungen. Man hat früher die Krankheit bestimmt als eine Abweichung vom normalen Lebensprozeß. Die heutige Naturwissenschaft ist in allen Zweigen unendlich bescheiden und gewissenhaft. Deshalb ist die Festsetzung dessen, was normal sein soll, nicht mehr so leicht wie in den Zeiten des wissensstolzen Materialismus, wo man von einer „einfachen Zelle" sprach. Man faßt heute die Lebensvorgänge dynamisch-biologisch auf und sagt: „Kranksein ist der Zustand des Organismus an der Grenze seiner Anpassungsfähigkeit." Der Psychiater sieht in seiner Klinik die Fälle, wo diese Grenzen deutlich überschritten worden, wo der Mensch klinisch auffällig geworden ist, er sieht die Karikatur der Psyche. Aber Karikatur ist nur übertriebene Charakteristik. Deshalb hält sich der Psychiater berechtigt, aus der Karikatur der Psyche auf die Charakteristik der Psyche zurückzuschließen. Normal und Krank sind uns heute fließende Übergänge einer Dämmerung, von der niemand sagen kann, wann der Zustand genau noch Helligkeit oder schon Dunkelheit genannt werden muß. Damit ist schon die Art des Vorgehens der Er-

forschung innerhalb der medizinischen Psychologie und der Weg zur Aufhellung von Charaktertypen gegeben.

Die ältere Psychologie kannte eigentlich nur die Typen der vier Temperamente, welche in dieser Fassung von der neueren, insbesondere der medizinischen Psychologie mit Recht aufgegeben sind. Die Aufstellung anderer Persönlichkeitstypen ist von der erfahrungsmäßig eingestellten Psychologie von verschiedenen Seiten der Betrachtungsweise her versucht worden, so von Dilthey, Spranger, Müller-Freienfels, Weininger, Jung und anderen. Jeder dieser Versuche hat gewisse Vorzüge und verschafft gewisse Einsicht in den Aufbau des Charakters. Jedes System hat aber auch seine Schwächen, Mängel und Lücken, jedes beleuchtet einzelne Seiten der so unendlich mannigfaltigen Erscheinungswelt der menschlichen Psyche, während es andere bewußt oder aus Unzulänglichkeit der Methode vernachlässigt. Alle haben etwas mehr oder weniger Gekünsteltes an sich, und keine Person der Wirklichkeit paßt genau und restlos in irgendeines der Schemata hinein. Alle vorgenannten Versuche der Typeneinteilung menschlicher Charaktere werden an praktischer Verwendbarkeit wie an theoretischer Durchsichtigkeit weit übertroffen von der Typeneinteilung von Kretschmer, die gleichzeitig die erfahrungsmedizinisch genaueste und schärfste ist. Insoweit die Moraltheologie aus der neuzeitlichen medizinischen Psychologie beschreibender Art überhaupt Nutzen zu ziehen vermag, dürfte daher am allermeisten die Typenlehre Kretschmers für uns von praktischem Nutzen sein. Deshalb soll auf sie allein im folgenden Bezug genommen werden.

Es ist unserem Zwecke vielleicht am besten gedient, wenn wir versuchen, in einer ganz kurzen Berichterstattung auf die Gedankengänge in Kretschmers „Medizinischer Psychologie" einzugehen, insoweit sie für unsere Zwecke in Betracht kommt. Als Naturwissenschaftler muß der Verfasser selbstverständlich rein erfahrungsgemäß vorgehen, aber er kann doch eine metaphysische Denkweise nicht ganz entbehren, und hier zeigt sich schon eine bedenkliche Schwäche und Unzulänglichkeit, wenn auch in Einzelheiten ein recht praktisches Sehen der Wirklichkeit nicht zu leugnen ist. Die Gegenüberstellung von psychisch-bedingt und rein körperlich, neurologisch-bedingt wird als grundlegend angenommen, es ist aber weder aus Kretschmer noch irgendeinem anderen Autor einer medizinischen Psychologie zu ersehen, was eigentlich genau unter Psyche zu verstehen ist, ja wir sind auch nicht einmal gewiß und wohl nicht ohne weiteres berechtigt, Psyche mit Seele zu übersetzen,



da neben Psyche auch das Wort Seele bewußt verschieden gebraucht wird. Seele ist für Kretschmer das „unmittelbare Erleben", wobei das „Ich" als stärkster Brennpunkt des Erlebens zugleich eine Einheit und Einzigkeit darstellt, die als „imaginärer Punkt" hinter allem Erleben bestehen bleibt. Für den philosophisch geschulten und nach philosophischer Klarheit strebenden Theologen muß diese Beschreibung — Begriffsbestimmung können wir schon nicht mehr sagen — des Ichs und der Seele reichlich unbefriedigend erscheinen. Dabei soll dem Seelischen ein Erkenntnisvorrang vor dem Materiellen zugestanden werden, und gewisse Ausprägungen eines spiritualistischen Monismus erscheinen Kretschmer als die am meisten entsprechende philosophische Unterlage seiner Naturbetrachtung. Wenn ich die medizinischen Psychologen richtig deute, so glaube ich wohl sagen zu dürfen, daß sie unter Psyche ein zwar mit den chemisch-physikalischen Mitteln nicht mehr zu erfassendes, aber doch fein materielles Lebenselement verstehen, das aus einer Summe von Erbanlagen und Kräften besteht, die im Ich zusammengefaßt sind und im Erleben als Seele zum Bewußtsein kommen, als ein Splitterteilchen des großen, sich selbst unbewußten Allseins, das einfach als vorhanden angenommen werden muß und über dessen letztes Wesen nachzugrübeln der Naturforscher keine Hilfsmittel und bei weiser Beschränkung auf sein Erfahrungsgebiet auch weiter gar keinen Anlaß hat. Als Sitz dieses Persönlichkeitskernes wird der Hirnstamm angenommen, während die Hirnrinde das feingebaute Instrument der Einzelleistungen ist. Dieser grundsätzliche Unterschied zwischen der theologischen Auffassung vom Begriff der Seele und dem, was die Mediziner Psyche oder selbst Seele nennen, muß uns in der Verwertung der Ergebnisse medizinischer Psychologie natürlich immer bewußt bleiben, es verhindert aber nicht, daraus zu lernen und Nutzen zu ziehen.

Als Erkenntnisquelle für die Entwicklungsgeschichte der Seele dient der naturwissenschaftlichen Betrachtung die Psychologie des Kindes, die Psychologie der Primitiven und der klinisch auffällig gewordenen, das ist der psychisch Kranken. Aus der Betrachtung der beiden ersten Quellengebiete ist für uns nur weniges von Bedeutung, so z. B. die Tatsache, daß Zeit und Raum beim Kind und beim Primitiven eine mehr untergeordnete Rolle spielen. Die Bilder der äußeren Erscheinungswelt werden nicht in derselben Schärfe räumlich und zeitlich eingeordnet, daß sich daraus scharfumrissene Gegenstandsbegriffe so klar formen wie beim erwachsenen Kulturmenschen. Dem Wort und Namen wird die gleiche

Wirklichkeit beigelegt wie dem Gegenstand selbst. Diese Auffassung kann von Bedeutung werden im abergläubischen Wortzauber und in der Beschwörung, worin wir auch heute noch ein Nachwirken primitiver und kindlicher Vorstellungsart finden können. Ebenso wird beim Kind wie beim Primitiven die Verknüpfung der Außendinge mit dem eigenen Ich nicht in einem nüchternen Begriffsdenken nach logischen Gesetzen vollzogen, sondern, von Gemütsbewegungen begleitet, mehr erfühlt als gedacht (magisches Denken). Auch diese Formen kann der Seelsorger noch heute nicht nur beim Kind, sondern bei kindlich zurückgebliebenen, bei hysterischen, ja bis zu einem gewissen Grad in der echten Frauenseele überhaupt wiederfinden.

Der Willensvorgang ist nach Kretschmer objektiv gesehen eine Auswahlreaktion aus verschiedenen möglichen Reaktionen, die sich im Zentralorgan vollziehen, subjektiv das Erleben der seelischen Mitbeteiligung an diesem Auswahlvorgange. Bei dieser Bewegungsauswahl werden im leiblichen Organ der Psyche Nervenleitungsbahnen freigemacht, aufgeschlossen, auf denen sich die bevorzugte Reaktion abspielt. Kretschmer sieht in der Philosophie der Sprache einen Beweis für seine Ansicht, da wir die letzte Stufe des Wollensvorganges ein Entschließen heißen (also = aufschließen). Was der erlebenden Seele als ausschlaggebendes Motiv erscheint, ist naturwissenschaftlich der stärkste biologische Reiz. Diese Erklärung des Wollens ist, wie wir sehen, rein deterministisch, ja die Seele erscheint dabei fast nur als ein sich in Selbstbetrug wiegender Zuschauer eines biologischen Vorganges. Trotzdem können wir mit nötiger Vorsicht auch bei grundsätzlicher Ablehnung der oben beschriebenen deterministischen Auffassung des Wollens aus dieser medizinisch-psychologischen Auffassung wenigstens für manche Arten von Willensentscheidungen etwas lernen. Nach unserer Anschauung kommen für den freien, verantwortungsvollen Willensentschluß nur jene Motive in Betracht, deren wir uns klar bewußt sind und die nicht wie festgeeichte Gewichtssteine in die Wagschale unserer Entschließung fallen, sondern denen wir in freier Entscheidung auf Grund vernünftigen Erkennens einen für den Einzelfall bestimmten Gewichtswert verleihen. Die medizinische Psychologie unterscheidet aber — und hier dürfen wir ihr unbedenklich folgen — verschiedene Grade von Bewußtsein. Nur was mit voller Deutlichkeit erlebt wird, steht auch im Mittelraum der vollen Helligkeit unseres Bewußtseins. Was dagegen im Erleben nur mit geringer Verstandesaufmerksamkeit oder schwacher Gefühlsbetonung



mehr an uns vorüberging als in uns einging, das lebt auch nur im Halbdunkel einer schwachen Erinnerung in unserem Bewußtsein. An den äußersten Rändern aber fließt dieses dunkle Bewußtsein ohne scharfe Grenze hinüber in das Nichts. Diese Randzone des Bewußtseins nennt die medizinische Psychologie die Sphäre. In dieser Sphäre leben nicht nur teilgesehene Begriffe ohne gegenständliche Schärfe in sinnlich-bildhaften, zerfließenden Formen, hier wogen auch die Vorstellungen, Triebregungen und Gefühle durcheinander, die wir aus sittlichen Erwägungen, aus Einflüssen der guten Erziehung, aus Pflichtbewußtsein und Ehrgefühl hinausgewiesen, die wir verdrängt haben aus der Helligkeit unseres Bewußtseins, die wir vor uns selbst nicht wahr haben wollten.

Jeder Willensentscheidung geht nun ein Kampf der Motive voraus und liegt meist nicht eines, sondern eine ganze Anzahl von Motiven zugrunde. Die sittlich hochwertigen Motive liegen in der vollen Helligkeit unseres Bewußtseins und wirken intellektuell herrschend (bewußtseinsdominant). Daneben aber wirken auch aus der Sphäre die verdrängten Wunschmotive, die triebhaften Regungen, und sie sind bei vielen Menschen dynamisch herrschend. Kretschmer stellt nun die Regel auf, daß die Verschmelzung heterogener Impulse eine wesentlich sphärische Funktion sei, die nicht im Lichte des Bewußtseins vor sich gehe. Je weiter vom Bewußtsein entfernt, um so leichter können sich heterogene Impulse verschmelzen. An dieser Aufstellung liegt sicher viel Wahres, wenn sie auch nicht allgemeingültig ist. Jeder Mensch hat wohl die Erfahrung, daß mindestens manchmal seine Willensentscheidungen für ihn selbst überraschend ausfallen, jedenfalls nicht ganz im Sinne rein vernunftmäßiger Erwägung, sondern daß der Wunsch zum Vater des Gedankens wird, eine Wahrnehmung, die seelsorgerlich sehr fruchtbar werden kann. Aus der Sphäre schöpft auch der Traum seine Bilder und Wunscherfüllungen, und in der Hypnose können gleichfalls die Bewußtseinsinhalte der Sphäre zu neuem Leben geweckt werden.

Von besonderer Wichtigkeit ist unter den Ergebnissen der medizinischen Psychologie die Lehre von den Temperamenten. Den Einflüssen und Eindrücken der Umwelt gegenüber reagiert der Mensch in verschiedener Weise. Aber bei näherer Beobachtung läßt sich feststellen, daß der einzelne in der Einstellung seiner Erregbarkeit (Affektivität) gegen die Außenwelt eine gewisse Grundrichtung und regelmäßig wiederkehrende Norm einhält, die seinem Eigenwesen besonders entspricht. Diese das Eigenwesen

kennzeichnende Art der Gesamtentfaltung der persönlichen Erregbarkeit nennen wir Temperament. Gerade in der Betrachtung der Temperamentsunterschiede geht die medizinische Psychologie mit unleugbarem, bleibendem Erfolge in der Richtung vor, daß sie von der Karikatur der klinisch Auffälligen auf die Charakteristik der uns normal Erscheinenden zurückschließt. Unter den psychischen Krankheitsformen treten ganz besonders zwei Grundrichtungen deutlich hervor, das manisch-depressive oder zirkuläre Irrsein und die Schizophrenie, mit einem wenig glücklichen Namen auch dementia praecox genannt. Bei den manisch-depressiven Kranken wechselt die Stimmung in einem gewissen Kreislauf der Zeit von unnatürlich gehobener Fröhlichkeit und starker Erregbarkeit zu einer verstörten Niedergeschlagenheit, oder es herrscht mehr oder minder dauernd die eine der beiden Grundrichtungen vor, wobei in plötzlichen Anfällen die stärksten Formen nach beiden Richtungen zum Ausdruck kommen können. Viel schwieriger ist das Bild der Schizophrenie — wörtlich Bewußtseinsspaltung — in kurzen Zügen zu zeichnen. Der Schizophrene ist seelisch außerordentlich kompliziert, er kommt in seinen Gedankengängen nicht mehr voran, unbegreifliche Unterströmungen beherrschen sein Gemütsleben, er erscheint bald mimosenhaft empfindlich, bald gänzlich teilnahmslos. Den Wirklichkeiten und Wichtigkeiten des Lebens gegenüber verliert er jede richtige Einschätzung, die Veränderungen seines Wesens, die fast stets nach abwärts führen, vollziehen sich schubweise, und er endet oftmals in unheilbarer Verblödung.

Diesen beiden deutlich unterscheidbaren Karikaturbildern der Psyche entsprechen nur zweifellos zwei verschiedene Charaktertypen der klinisch unauffälligen, also normalen Menschen, die Zyklothymiker und Schizothymiker. Die Zyklothymiker sind die einfacheren, leichter zu begreifenden Menschen. Ihre Gemütseinstellung bewegt sich zwischen heiter und traurig und zwar sowohl in periodischem Wechsel wie auch in jeweils verschiedener Grundeinstellung, also vorwiegend heiter oder vorwiegend ernsttraurig. Das Tempo der seelischen Antwort auf äußere Eindrücke ist teils beweglich teils behäbig. Die ganze Art der psychischen Aktivität ist abgerundet, natürlich der Stärke der äußeren Eindrücke entsprechend, weich und angenehm. Der Schizothymiker gibt der Erfassung und Zerlegung seines Wesens viel mehr Rätsel auf. Seine Gemütseinstellung in Verarbeitung der an ihn herantretenden Erlebnisse bewegt sich in den Grenzen empfindlich und kühl, sein psychisches Tempo bewegt sich zwischen sprunghaft



plötzlich und zäh, auf die eindringenden Reize antwortet er nicht ebenmäßig entsprechend, sondern bald lahm und verhalten, bald gespannt und steif. Kretschmer hat nun die merkwürdige Entdeckung gemacht, daß nachweisbar bei einem sehr hohen Prozentsatz den beiden Grundtypen der Charaktere auch ein besonderer Körperbau entspricht. Die Zyklothymen sind vorwiegend von gedrungener Statur, die Schizothymen dagegen zeigen vorwiegend schmal-schlanken Körperbau, oft verbunden mit Entartungshochwuchs bei sehr mangelhafter (eunuchoider) Ausbildung der äußeren Geschlechtsmerkmale, oder den athletischen Typus. Bei der großen Bedeutung der inneren Ausscheidung der Drüsen (Keimdrüse, Schilddrüse, Hypophyse, Thymus usw.) und ihrer antagonistischen Wirkung für das gesamte körperliche Verhalten ist das durchaus nicht verwunderlich. Für jede der beiden Grundrichtungen stellt Kretschmer noch je drei Unterabteilungen auf, sodaß sich im ganzen sechs Haupttemperamente ergeben. Für die Zyklothymiker sind dies 1. die Hypomanischen d. i. heiter beweglichen, 2. die Syntonen, die praktischen Wirklichkeitsmenschen, und 3. die Schwerblütigen; für die Schizothymen 1. die Hyperästhetiker, reizbar nervöse, zarte Innenmenschen, Idealisten, 2. die schizothyme Mittellage: kühl ernergisch, systematisch konsequent, ruhig aristokratisch, 3. kalte verschrobene Sonderlinge oder affektlahme, stumpfsinnige Bummler. Innerhalb und neben diesen großen sechs Temperamentgruppen werden noch eine Reihe von Einzelunterscheidungen und Kennzeichnungen gegeben, die wir bei freiem Blick tatsächlich im Leben überall wiederfinden können. Der Zyklothymiker kann sonnig-heiter sein oder ein Feuertemperament, vielgeschäftig, gesellig mit natürlicher Mimik der Ausdrucksbewegungen, aber auch großzügig praktisch und tatkräftig, ein Organisator und derbkräftiger Draufgänger, mehr den Erfahrungswissenschaften zugetan und befähigt, die wissenschaftlichen Ergebnisse volkstümlich darzustellen, er kann aber auch ein froher Lebensgenießer sein, ein Realist und Humorist. Beim Schizothymiker dagegen finden wir eine reiche Auswahl teils wertvoller, teils nicht schätzenswerter Eigenschaften, so zum Beispiel zarte Empfindsamkeit, Feinsinn, schwärmerische Zärtlichkeit, auch Empfindlichkeit und krankhaften Jähzorn, aber oftmals auch unerschütterlichen Gleichmut, Zähigkeit und Festigkeit im Denken und Handeln, anderseits aber auch Neigung zu Pedanterie, Kleinlichkeit und Fanatismus, Querulantengesinnung, wirklichkeitsfremde Prinzipienreiterei ohne Mitgefühl und Verständnis für die Umwelt. Die Schizo-

thymen sind nicht selten rein autistisch eingestellt, kalt berechnende Herrennaturen oder Sonderlinge und Schwärmer. In der Wissenschaft neigen sie zur Spekulation und theoretischen Darstellung abstrakter Art, in der Literatur zur Romantik oder zu Satire und Sarkasmus. An den Grenzen des Krankhaften ist ihre Gemütsart oft von erschreckender Kälte und Teilnahmslosigkeit, ihre Willensrichtung von gleichgültiger Haltlosigkeit und Stumpfheit.

Die Übergangsformen vom Normalen zum deutlich Krankhaften werden Zykloid bzw. Schizoid genannt. Oftmals sind es vielleicht nur günstige oder ungünstige Umweltsbedingungen, die den einen noch auf der Normallinie halten, den anderen aber schon unter die klinisch Auffälligen herunterdrücken. Das gleiche gilt wohl auch von den Menschen, die mit den Strafgesetzen in Widerspruch kommen. Die unüberlegten, aus dem Affekt heraus begangenen Straftaten werden wohl meist von Zyklothymen ausgeführt, während wir die kaltberechnenden Verbrecher mehr in den Reihen der Schizothymiker suchen müssen. Für die moralische Bewertung der menschlichen Handlungen ist also aus diesen Betrachtungen vieles zu lernen.

So wertvoll aber auch diese aus Rückschlüssen von der krankhaften auf die gesunde Natur gewonnenen Versuche einer Aufhellung der einzelnen Charakterkomponenten sind, so kann auch die medizinische Psychologie darin noch nicht ein Endergebnis erblicken. Sie muß sich mehr oder weniger losmachen von den Befunden der Klinik, die nur ein Zustandsbild ergeben, und dazu übergehen, auch den Aufbau, nicht nur das Nebeneinander, sondern auch das Übereinander der beobachteten Kennzeichen zu erforschen. Auch rein medizinisch gesehen baut sich der Charakter aus den Elementen der Erbanlage und den Einflüssen der Umwelt auf, die sich sowohl in den allgemeinen Umweltbedingungen geltend machen, die wie eine Atemluft aufgenommen werden, als auch in den einzelnen Erlebnissen, die für jeden eigenartig und einzigartig in ihrer Erscheinung sind, aber auch von jedem in seiner Eigenart aufgenommen und verarbeitet werden. Zwar mag es richtig sein, daß alle Umweltseinflüsse und Erlebnisse nichts aus einer Persönlichkeit herausholen können, was nicht in ihr angelegt ist, aber sie vermögen doch einzelne Richtungen und Kräfte stark herauszuheben, andere zurückzudrängen (Wert und Grenze der Erziehungsmöglichkeit). Diese Erwägung aber führt zur Erkenntnis, daß der Charakter nicht ein still ruhendes Mosaikbild ist, sondern eine lebendige, nie ruhende Entwicklung. Selbst rein körperlich können



wir feststellen, daß der Habitus der Gestalt nicht unveränderlich ist. Gar mancher, der in seinem Jugendalter das typische Bild des schmalen Asthenikers darbietet, entwickelt sich in der Reife der Jahre zu einer ausgesprochen pyknischen Körperform. Das gleiche kann auch umgekehrt der Fall sein. Ebenso kann sich auch die psychische Richtung ändern. Es ist das Verdienst von Hermann Hoffmann in seiner ausgezeichneten Studie über „Das Problem des Charakteraufbaues“, auf diese Veränderungen hingewiesen zu haben. Die Ursachen solcher Veränderungen mögen teils vorwiegend in der Sexualsphäre, teils überhaupt in der Entwicklung des körperlichen Organismus gelegen sein, wobei wiederum alle innensekretorischen Drüsen eine Hauptrolle spielen werden. Für die Charakterumwandlung ist aber sicher auch die Erlebniswelt des einzelnen von größter Bedeutung. Man mag sich nur daraufhin umsehen, was die Kriegsereignisse, die Inflation und die ihr folgende Verarmung aus manchem Menschen gemacht haben; die einen hat all dies Erleben an Charakter kleiner und häßlicher gemacht, die anderen gehoben. Freilich kommen für die theologische Einstellung noch ganz andere und sicher viel stärkere Komponenten in Betracht, aber davon soll hier ja nicht die Rede sein. Auch das Rückbildungsalter — ganz besonders das Klimakterium der Frau — vermag nicht allein die körperliche Erscheinung, sondern auch die seelische Charakterstimmung wesentlich zu verändern. Allbekannt ist ja das Charakterbild der „alten Jungfer“, die entweder als gütige, überall liebespendende Tante ihre Umwelt betreut, oder als erbitterte, gehässige, zank- und klatschsüchtige, alles kritisierende Sittenrichterin mit oder ohne religiösen Einschlag gefürchtet ist, oder gar in einem letzten Erwachen unbefriedigter Sexualität ihrer Umgebung gefährlich werden kann. Auch der vordem hochwertige Mann kann im Rückbildungsalter, das sich bei ihm freilich nicht so jäh und drastisch bemerkbar macht, zum wunderlichen Sonderling, zum schmutzigen Geizhals, zum haltlosen Trinker oder sonstwie zum hilflosen Kinde werden. Charakter ist also ein lebendiges Kraftgebilde, dem alle Veränderlichkeit des Lebens zu eigen ist.

Mit Recht erhebt sich daher in der medizinischen Psychologie eine neue Richtung, welche an Stelle der beschreibenden Charaktertypenlehre eine Forschung nach der Struktur, dem Aufbau des Charakters setzen will. Auch diese Form der medizinischen Charakterforschung, wie sie von Hermann Hoffmann so glücklich vertreten wird, geht als Erfahrungswissenschaft vor. Sie will

vor allem aus der Familienforschung die charakterologischen Erbfaktoren klarlegen. Aber sie sieht in diesen Erbfaktoren nicht festliegende Eigenschaften oder zwangsläufige Bahnen der Reaktion, sondern nur Erbpotenzen, aus denen der lebende Organismus in seinem Wachsen und Absterben und die Umwelt mit ihren suggestiven Einflüssen oder schicksalsbedingten Erlebnissen ein unendlich reichhaltiges, aber auch unendlich verwickeltes Charakterleben hervorholt. Hier kann auch der Theologe weit erfolgreicher anschließen, indem er den medizinischen Empiriker unter voller Achtung seiner Ergebnisse etwas beiseite schiebt und der unsterblichen Seele mit ihrem freien Willen als forma corporis wieder ihren Platz freimacht und an die Komponenten psychischer Erbanlagen und umweltbedingter Einflüsse auch die starken Komponenten des religiös-sittlichen Strebens und der göttlichen Gnade anknüpft. Auch für den Seelsorger ist es sicher nicht ohne Bedeutung, zur Beurteilung seiner Pfarrkinder auch die Kenntnisse der Charakteranlagen ihrer Vorfahren und Blutsverwandten mit zu verwerten. Die erbbiologische Forschung setzt sich zum Ziel, durch eine Summe ständig fortgesetzter Einzelforschungen aus den einzelnen Charakteren Eigenschaften heraus zu finden, die konstanten (also nicht weiter aufspaltbaren) selbständigen Erbanlagen entsprechen. In der Charakterbeschreibung großer Persönlichkeiten, deren Vorfahren bekannt und geschichtlich beschrieben sind, ist dies schon mit Erfolg gelungen. Dabei zeigen sich zentrale — also starke, stetig und wesentlich wirksame, und mehr periphere Charakterzüge, die nur unter gewissen Umwelts- und Erlebnisbedingungen zum Ausdruck kommen. Es können aber — und dies ist ein wichtiges Ergebnis — Eigenschaften, die bei den Eltern zentral erscheinen, bei den Kindern nur an der Peripherie liegen und umgekehrt. Einzelne Erbpotenzen können sich im Charakter verbinden, sie können sich aber auch gegenseitig stören und anfeinden, so daß teils ständige, teils periodisch auftretende schroffe Widersprüche im Wesen des Menschen zum Ausdruck kommen. Je widerspruchsvoller ein Charakter ist, um so näher steht er an der Grenze des Krankhaften. Im Ausgleich widerspruchsvoller Charakteranlagen, überhaupt in der ganzen Art, wie bestimmte Spannungen vom Ich erlebt und in das Gesamtwesen eingegliedert werden, kommen aber ganz sicher natürliche und übernatürliche Kräfte zum Ausdruck, die von der medizinischen Psychologie nicht mehr erfaßt werden können. Hoffmann weist auf besonders wichtige und oft wiederkehrende Kontrastspannungen hin,



die entstehen zwischen Wollen und nicht Können, zwischen Wollen und nicht Dürfen, zwischen Sollen und nicht Wollen, Sollen und nicht Können. Bei der Knappheit des Raumes, der mir vom Herausgeber für diese Ausführungen zugestanden ist, müssen wir leider auf ein näheres Eingehen auf diese Kontrastspannungen wie überhaupt auf die auch moraltheologisch wichtige Auffassung der medizinischen Psychologie von den Konflikten verzichten, um wenigstens noch einige Worte kritischer Zusammenfassung anfügen zu können. Ebenso muß auf ein Eingehen auf die sehr bedeutsame Lehre von den Trieben und Affekten und auf das ganze Gebiet der Sexualsphäre verzichtet werden. Die Abhandlung ist also bewußt, aber unverschuldet unvollständig. (Im zweiten Bande meines „Handbuches der praktischen Seelsorge", der die allgemeinen Grundlagen des sittlichen Handelns darlegen wird, kann der Leser das Ganze lückenlos erörtert finden.)

Wie haben wir uns nun kritisch als Moraltheologen zu den Ergebnissen dieser Wissenschaft zu stellen? Wir können bei nötiger Vorsicht viel daraus lernen und auch manche der bisher vertretenen Anschauungen verbessern und vertiefen. Die üblichen Darstellungen der Moraltheologie gehen im wesentlichen auf die Arbeiten der großen Moraltheologen vergangener Jahrhunderte zurück, in denen das naturwissenschaftliche und medizinische Wissen sehr mangelhaft und unzulänglich, ja sogar in vielen Punkten vollkommen falsch war. Man hat sich dabei das Zustandekommen der freien Handlungen wohl etwas zu einfach und zu sehr rein seelisch vorgestellt, die leibliche Komponente aus Unkenntnis zu sehr vernachlässigt. Auch von einer gewissen Überschätzung der Vernunft ist die alte Theologie nicht immer freizusprechen. Daß die einzelnen Seelen als solche von verschiedener Geistesschärfe und Energie seien und verschiedene Fähigkeiten hätten, die äußeren Eindrücke zu geistigen Bildern und Begriffen zu verarbeiten, ist heute nicht mehr haltbar. Diese Verarbeitung von Eindrücken zu Bildern und Begriffen ist eine Hirnfunktion, und die Verschiedenheit der Ausstattung liegt im körperlichen Organ und unterliegt den Gesetzen der Vererbung. Außerhalb der systematischen, theologischen Darstellung ist das auch auf katholischer Seite längst anerkannt. Auch die alte, der griechischen Philosophie entnommene Aufstellung von vier Temperamenten muß zugunsten der neueren, vertieften Forschungsergebnisse aufgegeben werden. Neuere Moraltheologen haben die Aufnahme naturwissenschaftlich-medizinischer Errungenschaften mehr prinzipiell gebilligt, als tatsächlich voll-

zogen, da diese Verschmelzung naturwissenschaftlichen und theologischen Wissens eben so viel Beherrschung naturwissenschaftlicher Kenntnisse verlangt, daß die meisten Theologen davor zurückschreckten. (Nicht so z. B. Gemelli und Vermeersch.) Ganz besondere Dienste leistet die Psychiatrie für die Erkennung und Beurteilung von Seelenzuständen in der Lehre von den Trieben und Affekten, von den seelischen Konflikten und Komplexen, auch wenn diese Lehre in der Psychiatrie selbst noch nicht als abgeschlossen gelten kann. Auch ohne dem Pansexualismus der Freud-Schüler zu folgen, hat uns die medizinische Psychologie doch gelehrt, daß dem Einfluß der Sexualsphäre für das ganze Seelenleben eine ungeheure Bedeutung zukommt, auch auf Gebieten, wo er früher nicht geahnt wurde und sich auch dem Seelsorger ganz neue und überraschende Einblicke auftun. Die allerneueste erbbiologische Strukturerforschung des Charakters hat das wichtige Ergebnis gezeitigt, daß die sogenannten Komplexe Freudscher Auffassung nicht als Ursachen einer Charakterbildung, sondern nur als Erscheinungen und Offenbarwerden gewisser Erbpotenzen des Charakters zu gelten haben. Über die Endergebnisse und bleibende Richtigkeit der Charaktertypenlehre und die ganzen bisher dargebotenen Errungenschaften dieser jungen Wissenschaft mag man denken wie man will. Die Mediziner selbst werden vielleicht noch manche Verbesserungen und Änderungen daran anbringen, aber es sind Arbeitshypothesen, mit denen man praktisch umgehen und weiterforschen kann, genau so wie mit der Atom- und Elektronentheorie in Chemie und Physik, und mit solchen Arbeitshypothesen lassen sich praktische Erfolge erzielen. Trotz dieser Vorzüge dürfen wir natürlich auch die Schwächen und Gefahren solcher noch im Flusse befindlicher Ergebnisse nicht vergessen. Den Hauptmangel erblicke ich in dem Fehlen eines metaphysischen Unterbaues und in der Unsicherheit der Terminologie.

Die heutigen Naturwissenschaftler sind fast sämtlich weder philosophisch eingestellt noch philosophisch gebildet. Innerhalb der Grenzen der reinen Naturwissenschaften haben sie ein gutes Recht, rein erfahrungsmäßig vorzugehen, und sehr viele vermissen eine Einordnung ihrer Ergebnisse unter ein gesamtes, auch metaphysisch unterbautes Weltbild gar nicht, ja sie schauen fast mitleidig auf ein solches Bemühen herab. Aber gerade, wenn sich die Naturwissenschaft an ein so schweres Problem wie das der Erforschung der Seelentätigkeit und insbesondere des menschlichen Wollens heranwagt, muß das Fehlen einer Gesamtweltanschauung doch als ein



Mangel empfunden werden. Manche empfinden auch wirklich diesen Mangel und flüchten, da sich heute rein materialistisch kaum jemand mehr aus den Reihen der Gelehrtenwelt zu bekennen vermag, in das Reich eines evolutionistischen Pantheismus. Das materialistische Gewand wird heute als abgelegtes Altkleid nur mehr von den verführten, um ihre Religion betrogenen Massen des Sozialismus und Kommunismus getragen. Das rein naturwissenschaftliche, medizinisch-psychologische Erfassen des gesamten Wollens und Strebens der Menschenseele führt zwangsläufig zum Determinismus und gerät damit — von Religion ganz abgesehen — in Widerspruch mit der bisherigen Auffassung der ganzen Kulturmenschheit, deren Organisation in Sitte und Recht auf die Begriffe der Verantwortlichkeit und damit auch der Willensfreiheit eingestellt ist. Das Bemühen, jede Willenshandlung in eine Unmenge von Erbanlagen oder Erbpotenzen auflösen zu wollen, kann auch verwirrend wirken, so daß man zuletzt vor lauter Bäumen den Wald nicht mehr sieht. Auch ist nicht zu vergessen, daß Erbanlagen oder Erbpotenzen noch lange nicht wirkliche Charaktereigenschaften des Menschen zu sein brauchen. Vor allem aber wird diese Betrachtungsweise der Einheit der menschlichen Persönlichkeit nicht gerecht. Die Seele ist nicht eine Summe von Erlebniseindrücken, sondern das ordnende und leitende Prinzip aller Wesenskomponenten. Wenn nun auch die medizinische Psychologie eingestehen muß, daß jedem menschlichen Wollen nicht nur ein Motiv, sondern ein ganzes Motivbündel zugrunde liegt, so muß eben hier die psychiatrische Forschungsmethode versagen, alle Komponenten eines solchen Motivbündels klarlegen zu wollen. Der Versuch, alles menschliche Handeln nur aus Triebkomponenten erklären zu wollen, bedeutet ein Hängenbleiben am Materiellen. Freilich sind die erweisbaren Ergebnisse der medizinischen Psychologie von großer Bedeutung für die Charakterforschung und innerste Darlegung des menschlichen Wollens, und mancher, der sich mit grundsätzlich indeterministischer Einstellung in ernstlichem Bemühen mit diesen Forschungen abgibt, wird zur Erkenntnis kommen, daß in recht vielen Fällen das Wollen und Handeln des Menschen lange nicht so frei und indeterminiert ist, wie er sich das ohne weiteres vorgestellt hat. Ich möchte hier ein Gleichnis gebrauchen. Es gibt Bergeshöhen, die man Wasserscheiden nennt, auf denen Quellen entspringen, die in zwei verschiedene Weltmeere abfließen — man denke z. B. an die Brennerpaßhöhe. Der Höhenunterschied des Ursprungs und ersten Laufes

solcher Wasser mag sehr gering sein, aber sie fließen in verschiedene Ozeane ab. Ähnlich ist es mit Determinismus und Indeterminismus. Der Grad der Freiheit oder Bedingtheit des Wollens mag oft sehr gering sein. Aber in den Konsequenzen münden doch die beiden Strömungen in zwei verschiedene Ozeane der Weltanschauung, und wir dürfen uns an dieser Wasserscheide nicht auf die falsche Seite stellen. Der Charakter enthält sicher viel Naturgegebenes, körperlich Ererbtes, und all das geht hindurch durch die unendlich kleinen Substrate der körperlichen Zeugung, denn nur das Körperliche ist vererbbar. Darum stehen wir wieder mit staunender Bewunderung vor dem Geheimnis der Zeugung (vgl. meine Pastoralmedizin). Aber auch die Charakteranlage ist kein absoluter Zwang, sondern der Charakter bietet nur dem Willen ein der Person eigentümliches Feld der Wirksamkeit, ohne die Freiheit des Willens zu beseitigen (Schilling). Hinter dem Erleben und Erfassen, hinter dem Wollen und Streben des Menschen steht nicht das Ich als imaginärer Punkt, sondern die von Gott erschaffene, von seiner Gnade getragene und zu seiner ewigen Anschauung berufene unsterbliche Seele.



# Das religiöse Problem im Lichte der modernen Religionssoziologie.

Von J. P. Steffes.

Über die tatsächlichen und normativen Beziehungen nachzudenken, die zwischen den verschiedenen religiösen Formungen und den sie tragenden sozialen Gebilden obwalten, ist eine Aufgabe der Religionssoziologie. Letztere, mit ihren frühesten Keimen und Wurzeln bis tief in die Antike zurückreichend, hat sich etwa seit dem ersten Drittel des vorigen Jahrhunderts im Rahmen der allgemeinen Soziologie allmählich zu einer eigenen Wissenschaft und Sonderdisziplin herausgebildet. Die Gründe, die dazu führten [1], stehen in innigstem Zusammenhange mit der gesamten Kulturlage und Geisteshaltung. So begreift es sich leicht, daß auch ihre Methoden und Ergebnisse bis heute noch nicht völlig frei sind von herrschenden Meinungen der Zeit, innerhalb deren sie sich zu entfalten hatten.

Von seiten der katholischen Theologie wurde die Soziologie, die auch die Religionsphilosophie und vergleichende Religionswissenschaft aufs stärkste interessiert, bisher im Rahmen der Ethik und Moral abgehandelt. So mag es sich rechtfertigen, daß auch der nachstehende Versuch moraltheologischen Abhandlungen sich zugesellt.

1.

Die bisherigen Ergebnisse der außerkatholischen religiösen Soziologie lassen sich in Absehung von gewissen vermittelnden Richtungen in zwei große polare Klassen einteilen. Hier vertritt man die Meinung, daß die Religion ein Produkt der Gemeinschaft oder der ökonomischen Gesellschaft sei, also gewissermaßen der Exponent rein soziologischer Gesetze und Funktionen. Dort läßt man die Gemeinschaft oder Sozietät lediglich aus der Religion herauswachsen. In ersterer Hinsicht ist zu erwähnen die Ansicht A. Comtes, derzufolge die Religion als eine subjektive, auf irrationaler Weltdeutung beruhende soziale Phantasieschöpfung erscheint, die beim Erwachen der Vernunft und eines vernunftgemäßen naturgesetzlichen Weltbegreifens ersetzt wird durch ein

naturwissenschaftliches soziologisch-orientiertes Denken. D. Fr. Strauß bekannte sich nach vielen geistigen Wandlungen zu der Meinung, das Evangelium und damit die christliche Kirche sei der mythische Niederschlag des zeitgenössischen Gemeindegeistes. In derselben Bahn wandelten, teils mit noch größerem Radikalismus, Br. Bauer, Vertreter der Tübinger, Schweizerischen und Holländischen Theologenschule u. a., denen selbst die Person Christi zur symbolischen Figur sozialer Geschehnisse zusammenschmolz. Ähnlich verlaufen auch die Anschauungen der Sozialdemokraten, die in der Religion jeweils den Ausdruck irgendwelcher ökonomischer Verhältnisse sehen, die allmählich, sei es auf Grund innerer Entwicklungen oder auf Grund von Klassenkampf sich ändern, um zuletzt einem idealeren Zustande Platz zu machen, der zugleich auch religionslos sein wird, da die Befriedigung auf der Erde keinen Raum mehr läßt für überirdisches Sehnen und Verlangen [2]. Diesen Anschauungen grundsätzlich nahestehend, sieht A. Kalthoff im werdenden Christentum das Ergebnis der sozialen Kämpfe der Zeit. Eine ähnliche Deutung geben M. Maurenbrecher, Fr. Nietzsche u. a. Bis tief hinein in die evangelische Theologie verbreitete sich die Anschauung, die Religion sei ein Exponent der wirtschaftlichen Lage, und dies sowohl tatsächlich wie grundsätzlich [3]. Von ganz andern Ausgangspunkten aus kommt M. Weber zu der Feststellung, die Religion sei ein ökonomischer und soziologischer Zweckrationalismus. Aus Unkenntnis wahrer Naturkausalität wendet sie sich zum Zwecke der Triebbefriedigung an höhere Mächte [4]. Aber noch in anderer Weise erscheint in der religiös-soziologischen Literatur die Religion als ein Produkt sozialer Gruppierung. In Weiterführung Hegelscher Gedanken deutet F. C. Baur das Christentum als eine Spiegelung der Entwicklung des Menschengeistes. Das innere Ringen der Menschheit hat sich hier einen angemessenen Ausdruck geschaffen. Ebenso äußert sich A. Drews. Den Ausgangspunkt der Religion in einer Verquickung menschlicher Geschehnisse mit astralen Vorgängen sehend, findet er, daß die Entwicklung der Religion an der Hand der Menschenentwicklung und ihrer Schicksale erfolgte, bis die soziale Lage der ausgehenden Antike dem Christentum zum Dasein und Siege verhalf [5].

Die wesenhafte Verknüpfung der Religion mit der Gesellschaft tritt uns noch in einer andern Form entgegen. Nämlich so, daß allmählich alle Religionen bei voller Enthüllung und Verwirklichung ihres Wesens übergehen in eine Humanitätsverehrung, deren



Objekt die Menschheit ist. Es wird also die Menschheit selbst, in Absehung von allen bisherigen Unzulänglichkeiten und Spaltungen, als ein vollendetes Gebilde der Zukunft angeschaut, welches Inhalt und Form der Zukunftsreligion bestimmt. Schon Comte hatte derartigen Gedanken späterhin Raum gegeben und einen liturgischen Kult der Menschheit in der Gestalt des Weibes eingerichtet. Dann aber waren sie vor allem gepflegt worden in der Schule Hegels, Wundts, ferner im Marburger Neukantianismus und hingen eng zusammen mit Anschauungen des Deutschen Humanismus und Idealismus, in denen der Mensch als Einzel- oder Gesamterscheinung im Mittelpunkt standen. In religions-soziologischer Hinsicht humanistisch orientiert sind weiterhin gewisse Richtungen innerhalb des Judentums. Auch das Zukunftsbild, das der Sozialismus von der von ihm angestrebten Menschheitsform entwirft, ist bei ihm Gegenstand eines noch irgendwie religiös getönten Kultus. Auch in individueller Prägung begegnet uns die soziologische Ausdeutung der Religion etwa so, daß die humanistische Vollendung des Individuums, der Gruppe, Rasse, Nation als Inhalt und Ziel der Religion betrachtet wird [6].

Der anderen polar entgegengesetzten Meinung zufolge ist die Religion die Schöpferin der Gesellschaft oder doch eine wesentliche Formbestimmung für sie. Hier sei hingewiesen etwa auf das Buch von Fustel de Coulanges „La cité antique" (1864), in dem die Entfaltung des sozialen Lebens als Auswirkung der religiösen Vorstellungen betrachtet wird [7]. Man denke weiter an die Deutung, die in gewissen soziologischen Kreisen der Matriarchatskultur, dem Ahnenkult und Totemismus gegeben werden, wo gleicherweise die religiösen Anschauungen als formgebende Kraft der sozialen Bildungen angesprochen werden. Hinweisen kann man hier ferner auf jene Meinungen, die typische Wirtschaftsformen herleiten aus religiösen Voraussetzungen, so etwa den Kapitalismus aus kalvinistischen Gedanken oder den sich auf allgemeines Menschen- bzw. Naturrecht stützenden modernen Individualismus aus undogmatischen, mystisch-orientierten Sektenbildungen, politische und rassentheoretische Formen und Schichtungen endlich aus entsprechenden, ihnen oft unbewußten religiösen Voraussetzungen usf. Es hängt damit auch zusammen die Anschauung, daß die Menschheit primär irrational durch ihre Willens- oder Gefühlsrichtung, d. h. durch eine religiös betonte Welthaltung bestimmt

sei, die jedwede soziale oder kulturelle Äußerung bedinge. So gehen die Gedanken etwa bei Scheler, der von Gott her dem Menschen eine bestimmte Liebesrichtung werden läßt, die für den gesamten Aufbau seines Lebens entscheidend ist. Ähnlich liegen die Dinge auch bei Klages, der in dem Wachwerden, besonders im Selbständigwerden des Verstandes beginnende Dekadenz und Naturuntreue sieht. Verwandte Anschauungen begegnen uns bei Dilthey und seiner Schule, die eine bestimmte Einstellung und Disponierung des Menschen von Hause aus annehmen, so daß gegebenen Falles eine typisch religiöse Einstellung der ganzen menschlichen Entfaltung zeitweilig den Stempel aufdrückt. Hierher zu rechnen sind endlich auch Denker von der Art Schopenhauers und E. v. Hartmanns, besonders letzterer, dessen Philosophie zufolge ähnlich wie in der haeretischen Gnosis, ein religiöses Motiv, das Erlösungsstreben, zunächst zum unbewußten, dann auch zum bewußten Motor der gesamten Weltgeschichte wird[8].

2.

Im Gegensatz zu diesen, einseitigen Extremen zuneigenden, Theorien hat sich eine rein wisenschaftliche Betrachtung lediglich im Rahmen des Tatbestandes zu halten. Aufbauend auf der Geschichte und Tatsachenphänomenologie hat sie vor allem das in der Wirklichkeit sich vorfindende Verhältnis zwischen Religion und Gesellschaft festzustellen. Über die Beschreibung hinaus aber hat sie die grundsätzliche Frage zu stellen nach dem Wesens- und Möglichkeitsverhältnis zwischen Religion und Gesellschaft.

Hinsichtlich der Tatsachenfrage lassen sich mehrere Typen unterscheiden. Erstens solche, bei denen die Religion die Gesellschaft oder umgekehrt die Gesellschaft die Religion aufs stärkste, wenn nicht ausschließlich, bestimmt. Zweitens Typen, bei denen sich beide, Religion und Gesellschaft, wenn auch aus sehr verschiedenen Gründen ablehnen. Und eine dritte Modalität findet sich, bei der beide Größen sich gegenseitig beeinflussen, ohne sich irgendwie wesenhaft zu decken.

Im ersten Falle der völligen oder doch annähernden Identifizierung kann, wie schon betont, die Religion das Formprinzip der Gesellschaft sein, oder letztere die Gestalt für jene. Religiös geformte Gesellschaften finden wir schon innerhalb der primitiven Welt: etwa in gewissen Geheimverbänden, in totemistischen Kreisen (wobei der Begriff Religion freilich in einem weiteren Sinne zu nehmen ist), in dem Kastensystem Indiens, in Ordensgemeinden Buddhas, in gewissen buddhistischen Sekten, vor allem im Mönchslande Tibet, im Alten Testament, in den Kirchen und ihren Organisationen, ferner in Sektenbildungen, wie sie im Manichäismus und später während der Reformation uns entgegentreten. In etwa könnten hier auch noch erwähnt werden die Geheimbünde der neueren Zeit, die oft durch eine immerhin religiös getönte Weltanschauung innerlich zusammengehalten werden.



Den anderen Fall der gesellschaftlichen Bedingtheit der Religion finden wir u. a. in den einzelnen Kulturkreisen, die P. W. Schmidt[9] und seine Schule näher beschrieben haben. Hier liegt die Tatsache vor, daß die ökonomisch sozialen Verhältnisse wesentlich mitbestimmend auf die Form der Religion einwirken. Weiterhin ist vor allem zu denken an die heidnischen Kulturreligionen, bei denen die Staatsform und die mit ihr gegebene soziale Form auch die Gestaltung der Religion bedingt: Ägypten, Assyrien, Babylonien, Persien, Griechenland und Rom liefern dafür lehrhaftes Material. Aber auch der politische Absolutismus, der extreme Nationalismus der Neuzeit, sowie Humanismus und Rassenkult vergewaltigen die Religion in ihrem Wesen, indem sie dieselbe sich angleichen.

Der zweite Typus, auf beiderseitiger Trennung beruhend, hat sich weniger verwirklicht. Eine bewußt religionslose Gesellschaft kennt eigentlich erst die Moderne, die mit ihrer Ableugnung einer metaphysischen Erkenntnis und der exklusiven Forderung einer rein empirisch-rationalistischen und individualistischen Einstellung die Religion als objektiv bindende Größe aus ihrem Denken ausgestrichen hat. Ihre erste deutlich sichtbare Erscheinung hat sie in der Gesellschaft der französischen Revolution. In früheren Zeiten treffen wir außer gewissen religionsfeindlichen Bünden, Individuen und Gruppen, die innerlich oft nichtsdestoweniger durch eine Art Pseudoreligion zusammengehalten sind, die religionslose Sozietät kaum irgendwo an. Die unsoziale Religiosität begegnet uns vor allem beim einsamen Mystiker, in der ausgesprochen individualistischen Haltung gewisser religiöser Typen, zu deren Gestaltung neben der aus der Antike und dem brahmanisch-buddhistischen Denken entstandenen Mystik noch besonders die Reformation mit ihrer Betonung der Einzelseele Anlaß gab. Und hat auch der Hauptstrom des Prote-

stantismus stets eine, wenn auch erweichte Kirchenform getragen, so haben doch manche seiner Sekten, besonders die nach Amerika flüchtenden Pilgerväter die Religion schließlich völlig individualisiert, indem sie dieselben ganz vom persönlichen Gewissen und persönlichen Erleben abhängig machten, und haben ihr dadurch ihre soziale Kraft entzogen. Hierher zu rechnen sind auch die Formen modern-individualistischer Humanitäts- und Kosmosreligion.

Der dritte Typus der gegenseitigen Beeinflussung von Religion und Gesellschaft ohne beiderseitige Wesenstrübung liegt vor allem im Willen des Christentums, wenn auch dieser Wille in der Geschichte oft nicht rein zum Ausdruck oder zur Verwirklichung kam. Dieses Verhältnis hat mehrere Voraussetzungen. Es ist nur möglich, wo die Religion sich ihres objektiven eignen Wesens stark bewußt und es zu schützen gewillt ist. Dies trifft namentlich zu auf dem Gebiete der christlichen Offenbarungsreligion (auch an gewisse Formen des Buddhismus und des Islam könnte gedacht werden), die sich gegen jede Formvergewaltigung durch die Welt zur Wehr setzt. Eine weitere Voraussetzung ist die, daß sich die Religion ihrer sozialen Mission bewußt ist, wie dies auch im Christentum der Fall ist. Es ist weiterhin selbstverständlich, daß die soziale Beeinflussung der Menschheit nur möglich ist, wo die Religion auch bis zu einem gewissen Grade in deren soziale Formen einzugehen imstande ist. Eine letzte Vorbedingung endlich besteht darin, daß die Gesellschaft gewillt ist, sich der religiösen Welt zu erschließen.

3.

Nach der Tatsachenfrage wäre nun einiges Grundsätzliche zu erörtern über die wesenhaften Berührungspunkte zwischen Gesellschaft und Religion. Und zwar zunächst unter psychologischem Gesichtspunkte. Für die notwendige Beziehung beider Größen, d. h. für eine gewisse soziale Formung der Religion und für eine gewisse religiöse Gestaltung der Gesellschaft spricht die bisherige geschichtliche Erfahrung. Psychologisch läßt sich das sowohl von der Religion wie von der Gesellschaft aus verdeutlichen und begründen. Von der Religion aus wäre folgendes zu sagen: Die Religion fußt, vom Menschen aus gesehen, auf dem Erlebnis und auch auf dem Denken. Beide bieten sich nach ihrer Objektseite als allgemein gültig dar. Das Erlebnis wird gewonnen vermittels der Umwelt, das Denken ausgeführt an Hand der Umwelt. Jedesmal ist



die Umwelt die gleiche für eine bestimmte Gruppe und ihre Individuen und begründet so schon einen Zusammenschluß. Erlebnisse ähnlicher Richtung ergänzen sich und verbinden ihre Träger. Ebenso die Gedanken. Dies trifft um so mehr zu, je tiefer die seelische Schicht ist, an der sie sich entzünden. In dieser Hinsicht gehören die religiösen Akte zu den tiefsten, und darum sind sie so stark verbindend.

Die meisten Religionen berufen sich auf Führer. Sie kennen mythische oder historische Stifter, Reformatoren, Propheten. Bei aller Originalität aber erweisen sich diese stets irgendwie soziologisch bedingt. Sie wachsen aus ihrem Volke und aus ihrer Landschaft heraus. Konfutze ist nur in China denkbar, Buddha nur in Indien und nicht ebenso in Berlin oder Paris oder New York usf. Sie erschließen die Volksseele tiefer, geben dem religiösen Geist ihrer Nation irgendwie neues Gepräge. Und so ist ihr Werk auch in der Zielrichtung wie am Ausgang soziologisch bedingt. Die Anhänger fühlen im Meister ihr Tiefstes ausgesprochen. Sie scharen sich um den Propheten, bilden mit ihm eine neue Gemeinde, eine reformierte Kirche, eine höhere weitergreifende Gemeinschaft. Besonders typisch tritt dies zutage bei Mohammed, unter dessen Leitung Vertreter feindlicher Stämme und schließlich die Stämme selbst und fremde Völker sich zu einer Einheit zusammenfinden. Die Notwendigkeit, daß die Religion des Führers bedarf, dieser aber im Ausgang wie in der Wirkung sozialgebunden ist, bedingt also auch bereits eine soziale Gestaltung der Religion. Es kommt hinzu, daß die Religion überall, so kümmerlich ihre Entfaltung im übrigen auch sein mag, irgendwie Gedanken entwickelt über die Entstehung von Welt, Mensch, Stamm, über Gut und Böse, Lohn und Strafe, Leben und Tod. Diese Vorstellungen greifen immer über das Individuum hinaus, beziehen zum mindesten den Stamm oder die Nation oder die Welt, die man kennt, in den Bereich des gemeinsamen religiösen Denkens.

Zudem muß die Symbolik und Ausdrucksweise der Religion irgendwie der raum-zeitlichen sinnlichen Welt entnommen werden. Am besten aber eignet sich dafür die Gemeinde. In den Funktionen der Gemeinde, der Autorität gegenüber den einzelnen, dem Verhältnis dieser unter sich und zur Gemeinde, werden Erlebnisse der Macht, des Schutzes, der Kraft, des Wohlwollens, der Hilfe, der Liebe, der Gerechtigkeit der Strafe usw. gewonnen, Erfahrungen, in denen auch die Funktionen der Religion sich darbieten. So erklärt es sich auch, daß abgesehen von der

jüngsten Entwicklung des abendländischen Geistes wohl durchgehends die Gemeinschaft irgendwie in wesenhafter Beziehung zum Göttlichen gesehen, als sein Symbol und Gleichnis oder als Werkzeug und Ausdruck seines Willens, bzw. gar als eine Verkörperung des Göttlichen betrachtet wurde. Sogar die moderne Gesellschaft konnte sich davon nicht ganz befreien. Man denke an den späteren Comte, die Sozialisten, die Marburger Neukantianer u. a., die, wenn auch unter verschiedenem Aspekte, die Gesellschaft mit göttlichen Prädikaten versehen.

Aber auch von der Gesellschaft aus führen psychologische Linien zur Religion. Das Erlebnis ihrer Übermacht, ihrer „Unsterblichkeit", ihre letzte Unergründlichkeit, der Reichtum ihrer Macht-, Gesetzes- und Lebensäußerungen usw. drängen dazu, sie trotz ihr doch auch gewiß anhaftender gottwidriger Züge mit der göttlichen Sphäre irgendwie in Verbindung zu bringen.

4.

Besonders fruchtbar für unsere Betrachtung ist der spekulative, mehr noch der phänomenologische Gesichtspunkt. Ersterer kann sich auf einem zweifachen Wege auswirken. Man kann, von den großen Typen des Gottesbegriffes in Religionsgeschichte und Philosophie ausgehend, zu verstehen suchen, welche Arten Gemeinschaftsbildungen sich von da aus ergeben, oder welche den vorliegenden Gottesvorstellungen entsprechen. Oder man kann von den Gemeinschaftsbildungen ausgehen und untersuchen, ob sie religiös verwurzelt sind und in welcher Art von Gottesvorstellung sie verwurzelt sind. Letzterer Weg ist nur in Einzeluntersuchungen gangbar und kommt für eine allgemeine grundsätzliche Erörterung, wie sie hier versucht wird, nicht in Frage. Ersterer könnte auch nur in einigen Grundzügen sichtbar gemacht werden. Grundlegend wäre dabei folgende Unterscheidung: ob Gott als transzendent persönlich und als Weltschöpfer gedacht ist oder ob er mit der Welt irgendwie indentifiziert oder zu ihr wie im Brahmanismus in feindlichen Gegensatz gebracht wird. Ferner ist entscheidend für die Gemeinschaftsbildung, ob mehr die geheimnisvolle oder die mehr von der Welt aus erkennbare Seite Gottes, ob mehr das Voluntaristische oder mehr das Rationale in Gott erfaßt wird. Jedesmal wäre die soziologische Auswirkung eine andere. Diese Gedanken und Betrachtungsweisen ließen sich dann weiterhin noch mehr differenzieren.



Wenn hier von Spekulation gesprochen wird, so ist das nicht so zu verstehen, als ob notwendig ein bewußtes, reflektiertes Denken bei der sozialen Gestaltung der Religion oder bei der religiösen Gestaltung der Sozietät mitgewirkt hätte; es will nur soviel gesagt werden, daß die Motive und Gedanken, die bewußt oder unbewußt gestaltend gewirkt haben, philosophisch erfaßt werden sollen.

Man kann aber auch noch einen anderen Weg wählen, den phänomenologischen: d. h. man kann festzustellen versuchen, welche Art von Gemeinschaft oder Gesellschaft mit welcher Art von Gotteserleben oder Gottesvorstellung verbunden, vorgefunden werden, wobei die Frage nicht untersucht und beantwortet wird, wie der beiderseitige Einfluß zu denken ist. Es lassen sich phänomenologisch z. B. folgende Entsprechungen aufzeigen. Dem universalen Heilsgott, dem Herrn des Himmels und der Erde, der seine gesamte Schöpfung in die Erlösung mit hinein beziehen will, entspricht nur die universale Weltkirche mit Hierarchie, Geboten, Sakramenten, Liturgie. Jeder klösterlichen Niederlassung innerhalb des Katholizismus entspricht irgendeine besonders betonte Seite im universalen Gottesbilde der Kirche. Den Variationen des reformatorischen Gottesbegriffes entsprechen auch soziologische Variationen. Wo das Heilserlebnis zwischen Einzelseele und Gott extrem betont wird, entspricht ihm der kirchenlose Individualismus des Mystikers, aus dem sich allmählich eine Form des modernen Individualismus und die auf die allgemeinen Menschenrechte sich berufende Gesellschaft heraus entwickelte. Der apokalyptischen Auffassung Gottes entsprachen die täuferischen Bewegungen, die entweder sich von der Welt absondernd das neue Reich erwarten oder kämpferisch die Welt gewaltsam dem apokalyptischen Zustande entgegenführen wollen. Dem Gott als dem heiligen Gesetzgeber, dessen Willen immer nur einzelne tun, entspricht die Pietistengemeinde; dem auch die große Menge berufenden und die äußere Welt irgendwie umwandelnden oder beherrschenden Gott korrespondieren die evangelischen Volks-, Staats- oder Nationalkirchen. Dem absoluten Gottgebieter Calvins entspricht die theokratische Gemeinde Genfs, dem alttest. Gesetzgeber das theokratische Gottesvolk. Dem nationalen und sektiererischen Islam wie dem übernationalen Panislamismus

steht je und je ein verschieden geformtes Gottesbild gegenüber. Das Gleiche gilt auch auf dem Boden des Heidentums. Den absolutistischen Monarchien des Orients stehen gegenüber die nationalen Gottheiten, als Ausdruck des kosmischen Herrschergefühls des Monarchen, sowohl nach Seiten der Macht wie nach Seiten der Gesetzesordnung. Der homerischen Welt, den orphischen Kreisen, der Stadt Rom und dem Imperium Romanum steht jeweils eine der soziologischen Struktur parallele Gottheit gegenüber. Dem Brahmanen mit seiner Kaste, dem buddhistischen Mönche, dem nationalen Hindu von heute, der Gemeinde Rabindranath Tagores, Mahatma Gandhis, Ramakrishnas, Vivekanandas schweben je und je sondergeformte eigene Götterbilder vor. Das trifft nicht minder zu auf die primitive Welt. Gerade die Kulturkreistheorie der Schmidtschen Schule bringt dafür lehrreiches Material. Sie zeigt, wie auch hier gewisse Parallelen bestehen etwa z. B. zwischen gewissen Dekadenzerscheinungen der Religion und bestimmten Wirtschafts- und Gesellschaftstypen; zwischen Animismus und Matriarchat, Totemismus und Patriarchat, so etwa auch zwischen den geheimen Männerbünden und ihren Kulten und Gebräuchen.

Ähnliche Betrachtungen lassen sich in negativer Hinsicht anstellen: wir sehen, daß mit den religiösen Zersetzungen auch parallele Umformungen in der Gesellschaft sich vollziehen. Die rationalistische Zersetzung des Gottesglaubens und der kirchlichen Ordnung und die damit gegebene Nivellierung des Geistes ist begleitet von einer Nivellierung und Auflösung der Gesellschaft, sowie von einer Zerstörung der bis dahin geltenden organischen Ordnungen. Besonders deutlich tritt das zutage in der internationalen Demokratie[10], vor allem aber im Sowjetregime.

Damit sollen nur Zusammenhänge angedeutet werden, die durch die Forschung noch näher aufzuhellen und zu begründen sind. Soviel Ungeklärtes nun auch hier vorläufig noch bleiben mag, unsere bisherigen Betrachtungen haben uns zu wertvollen Einsichten und Feststellungen geführt. Gewisse Beziehungen und Entsprechungen — soviel ist sicher — bestehen zwischen der religiösen und der ihr zugeordneten gesellschaftlichen Form.

Eine Gemeinschaft ist nun um so vollkommener, fester und wohl auch reicher in ihren Grundlagen, je tiefer die seelisch-geistige Schicht ist, auf der sie sich erhebt oder je höher der Wert liegt, der die Gemeinschaft innerlich zusammenbindet. Unterscheiden



kann man mit neueren Werttheoretikern folgende Wertordnung: sinnliche und Nützlichkeitswerte als unterste Stufe, über die sich zunächst die biologisch-vitalen Werte, dann die geistigen Kulturwerte als höhere erheben und endlich als oberste Wertgattung die absoluten Werte, die sich auf die Sphäre des Heiligen, auf Ethik und Religion beziehen. Nun gibt es Gesellschaften, die nur auf ökonomisch-utilitaristischen Werten aufgebaut sind (vgl. z. B. die Truste, Syndikate, Aktiengesellschaften von heute usw.); ferner solche, die auf Blut und Seele beruhen, wie Familie, Rasse, Volk usw. und eine Lebensgemeinschaft darstellen. Weiterhin Gruppen und Verbände, die durch Besitz von Kulturgütern oder Dienst an ihnen zu einer geistigen Gemeinschaft geformt werden. Demgegenüber sind die religiös-sittlichen Gemeinschaften, da wo echte Religiosität ihr Urgrund ist, viel tiefer, weil sie auf den Personenwerten des Glaubens und der Hingabe an das Göttliche aufruhen[11]. Damit werden sie in der letzten und tiefsten Schicht menschlichen Seelenlebens verankert. Nicht alle Religionen freilich reichen so tief. Es gibt Religionen mit fast ausschließlich ökonomisch-politischen oder biologisch-vitalen oder kulturellen Göttern. Die von ihnen bedingten religiösen Gesellschaften sind darum auch identisch mit den entsprechenden ökonomischen, politischen, biologischen und kulturellen Verbänden. Nur da erfüllt sich das Wesen der Religion wirklich, wo ein persönlicher überweltlicher Gott als absolutes und heiliges Sein den Mittelpunkt der Religion bildet. Die religiöse Gemeinde ist darum um so tiefer und fester verwurzelt, je reicher dieser zugrunde liegende Gottesbegriff ist[12].

Nun ist der biblisch-christliche Gottesbegriff allen anderen der Religionsgeschichte unvergleichlich überlegen. Darum ist auch die ihm entsprechende religiöse Gemeinde, die christliche Kirche, hinsichtlich ihres Grundes, auf dem sie ruht, die tiefste und vollkommenste.

Freilich entspricht die historische Kirche in ihrer heutigen begrenzten Ausdehnung noch nicht dem sie innerlich bedingenden Gottesbegriff. Dieser fordert den inneren Zusammenschluß aller Völker und Zeiten auf göttlichem Grunde.

Durch diese universale religiöse Gesellschaftsform werden die übrigen Gesellschaften nicht überflüssig oder unmöglich. Familie, Nation, Staat usw. bleiben in sich ruhig bestehen, aber sie erhalten in der religiösen Gemeinschaft eine übergeordnete Einheit, innerhalb deren ihnen ein relatives Recht verbleibt. Als Gemeinschafts-

formen einer weniger tiefen Schicht und eines weniger hohen Wertes dürfen sie sich nicht als letzte oder gar absolute Formen betrachten, sondern nur als eingeordnet in den viel größeren Zusammenhang der religiösen Gemeinschaft. Daraus ergeben sich bedeutsamste Hinweise für alle politische, ökonomische und kulturelle Betätigung und Führerschaft. Damit haben wir bereits eine sehr wertvolle praktische Erkenntnis gewonnen.

Nicht minder wertvoll ist eine andere Einsicht, die sich unmittelbar aufdrängt, nämlich die, daß die Religion letztlich nicht ein Produkt der Gesellschaft sein kann, wie vielfach behauptet wird. Die Gottesidee der biblisch-christlichen Welt ragt an Tiefe und Gehalt und Form weit über alle heute bestehenden Gesellschaftsformen hinaus. Sie kann folglich deren Produkt nicht sein. Darum widersetzt sie sich jedem Versuche, irgendwie national, rassenhaft oder kulturell verengt zu werden. Die Geschichte zeigt vielfältige Versuche, auch den biblisch-christlichen Gott wie die heidnischen Götter zu nationalisieren, zu lokalisieren oder sonstwie zu verendlichen. Alle diese Versuche scheiterten an dem inneren Wesen des biblisch-christlichen Gottesgedankens[13]. Wohl mag die Religiöstität der verschiedenen Länder, Zeiten, Völker, Kulturen bestimmte der Umwelt angepaßte Formen annehmen. Diese werden sich stets mehr an der Peripherie auswirken als im Zentrum. Über allen Verschiedenheiten ländlich-volkhafter Art aber erhebt sich der universale, jeder Einengung sich wesenhaft widersetzende christ-katholische Gottesgedanke.

Zu seiner Universalität tritt noch seine Absolutheit. Trotz gewisser Ähnlichkeit zwischen den einer Gesellschaft beizulegenden Prädikaten und denen der Gottheit, besteht in Sonderheit zwischen jedweder Gesellschaft und dem christlichen Gottesbegriff der grundlegende Unterschied, daß Wesen und Prädikate Gottes schlechthin absolute sind, während der Gesellschaft in jedem Betrachte nur relative, kreatürliche und daher in Hinsicht des Göttlichen nur bildhaft-symbolische Bedeutung zukommt. Als Produkt der Gesellschaft aber wäre auch der Gottesbegriff den Wandlungen und besonderen Eigentümlichkeiten der Gesellschaft irgendwie unterworfen.

So gewinnen wir aus modern religionssoziologischen Erwägungen heraus Einsichten, die eine neue Bestätigung traditionell katholischer Überzeugung sowohl theoretisch in Hinsicht des Glaubens, wie praktisch in Hinsicht der Moral darstellen.



## Anmerkungen.

[1] Dieselben im einzelnen darzustellen wäre kulturgeschichtlich und weltanschaulich höchst interessant, ist aber hier durch die dem Beitrag bemessenen Raumgrenzen verwehrt.

[2] F. X. Kiefl, Die Theorien des modernen Sozialismus über den Ursprung des Christentums, Kempten 1915, 11 ff.

[3] Siehe die Berichte über den 21. Evangelisch-sozialen Kongreß von Chemnitz, in: Verhandlungen des Evangelisch-sozialen Kongresses, Göttingen 1910.

[4] M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der Sozialökonomie, III (Tübingen 1922) 227 ff.

[5] F. X. Kiefl, Der geschichtliche Christus und die moderne Philosophie, Mainz 1911, 107 ff. 125 ff.

[6] J. P. Steffes, Religionsphilosophie, Kempten 1925, 216 ff.

[7] E. Troeltsch, Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie, Tübingen 1925, 23 u. 26 f.

[8] J. P. Steffes, E. v. Hartmanns Religionsphilosophie des Unbewußten, Mergentheim 1921, 339 ff. u. passim.

[9] Der Ursprung der Gottesidee I [2] (Münster i. W. 1926) 737 ff.

[10] Damit soll keinerlei politische Bewertung ausgesprochen werden.

[11] D. Daniels, Die Gemeinschaft bei Max Scheler und Thomas v. Aquin, München 1926, 32 ff.

[12] D. v. Hildebrand, Metaphysik der Gemeinschaft, Augsburg 1930, 412 ff.

[13] J. Hehn, Die biblische und die babylonische Gottesidee. Die israelitische Gottesauffassung im Lichte der altorientalischen Religionsgeschichte, Leipzig 1913, 275 ff. 315 ff. O. Borchert, Der Goldgrund des Lebensbildes Jesu, Braunschweig 1928, 31 ff. 64 ff. 116 ff.

# Notizen zum Begriff der Technik.

Von Friedrich Dessauer.

1.

Das Wort „Technik" hat einen doppelten Sinn. Es wird benutzt in Zusammenhängen wie: Technik des Violinspieles, der Stenographie, der Verwaltung, und bedeutet hier das übungsmäßig Erlernbare einer menschlichen Tätigkeit, oft im Gegensatz zum geistigen Gehalt. Spricht man von der Technik des Violinspieles, so will man vom eigentlich Musikalischen unterscheiden.

Von dieser Bedeutung des Wortes ist im folgenden nicht die Rede.

Man meint ferner mit dem Worte „Technik" etwa Maschinenbau, Elektrotechnik, Häuserbau, Kanalisation, Agrikultur, chemische Verfahren. Daß der Pflug die Erde aufreißt und ihre Fruchtbarkeit vergrößert, daß Mikroskope die vielgestaltete Welt des Kleinen sichtbar machen, daß Arzneien Krankheiten, in vielen Fällen den Tod, zeitlich überwinden, daß wir Sterne wägen, und ihre stoffliche Zusammensetzung mit Apparaturen bestimmen, dies und millionen fach anderes gehört dieser Bedeutung des Wortes an. Hierbei handelt es sich um Gebilde und Verfahren (räumliche und zeitliche Formen) der sinnlichen Welt, die alle in historischen Zeiten entstanden, und deren gemeinschaftliche Kennzeichen wir aufsuchen wollen. Jedes dieser Gebilde und Verfahren hat seine spezifische Qualität: das Messer kann schneiden, das Flugzeug emportragen, die Glühlampe den Raum erhellen, die Arznei eine bestimmte physiologische Wirkung ausüben, chemische Verfahren bestimmte Stoffe hervorbringen. Wir meinen mit dem Worte „Technik" die Gesamtheit dieser Ereignisse, Formen, Prozesse, — die historisch geworden sind und täglich werden; Technik als Geschehen auf der Erde, als Weltverwandlung in einem aufzusuchenden, zu erkennenden Sinn, der allem übergeordnet ist, was einzeln als technische Gestalt millionenfältig sich findet; als Gesamtgestalt der Historie. So wie die Heilkunst früh bei den Menschen auftritt, millionenhaft variable Handlung, Stoffkombination, Formen



weckt und fortentwickelt, dabei doch einen gemeinsamen Sinn wesensmäßig in sich trägt, also nicht nur ein Haufen von Werkzeugen, Mitteln — sondern eine Vielheit gleicher sinnvoller Zuordnung: so auch suchen wir das „ideale Subjekt" der Technik, ihre Totalität, ihre Idee, die mit Logos und Ethos wurzelhaft zusammenhängt.

2.

Geht man von außen an einen technischen Gegenstand, so finden sich drei Merkmale, die in ihrer Gesamtheit ihn von jedem anderen Gegenstand unterscheiden. Das erste Kennzeichen ist, daß seine spezifische Bildung, oder beim Verfahren sein spezifischer Ablauf, naturgesetzlich gebunden ist. Außerhalb des naturgesetzlich Möglichen gibt es keine Technik. Jedes technische Gebilde und jedes technische Verfahren benutzt naturgesetzliche Kausalitäten als Mittel, als Bausteine, d. h. jede technisch räumliche oder zeitliche Form hat ihren Möglichkeitsgrund in der Naturgesetzlichkeit. Aber die Naturgesetzlichkeit macht den technischen Gegenstand noch nicht aus. Natur von sich aus hat nicht einmal ein Rad als Fortbewegungsmittel hervorgebracht.

Das zweite Merkmal des technischen Gegenstandes besteht in der Finalität. Während die Gegenstände der nicht belebten Natur für menschliche Anschauung nur aus Kausalität hervorgehen, ist jeder Gegenstand der Technik aus Zweck hervorgegangen, und er ist insoweit technischer Gegenstand, als dieser Zweck in Gestalt und Funktion (in der „Form") erfüllt wird. Hier setzt die Begründung der objektiven Wertordnung der Technik ein. Eine heilsame Arznei, ein vollendetes Mikroskop oder Fahrzeug sind technische Gestalten, bei welchen die Mittel als Formkomponenten den Zielen zugeordnet sind. Eine Fülle menschlicher Bedürfnisse, Wünsche, Träume sind Zweckursachen technischer Gestalten. Technik zielt über sich selbst hinaus. Schiffbau zielt, wie Zschimmer sagt, nicht zum Schiff, sondern zur Seefahrt. Mit Rücksicht auf den finalen Ursprung und die finale Ordnung jedes technischen Objektes bietet die Natur nur das Reservoir der Mittel.

Damit finale Ordnung im Rahmen naturgesetzlicher Möglichkeiten Erfüllung finde, bedarf es der „Bearbeitung". Dieses dritte Kennzeichen jeden Gegenstandes der Technik enthält eine geistige und eine materielle Komponente. In der Erfindung, der Konstruktion, der Fabrikation ist sowohl die ideelle Komponente — Wandlung einer Idee bis zur Realisierbarkeit — wie die raumzeitliche Komponente stofflicher Formung verbunden. Beim Er-

finder überwiegt die geistige Seite, sein Bearbeitungsanteil liegt mehr in der Sphäre der Vorstellung, der Idee. Doch ist diese Idee niemals frei von Rücksicht auf naturgesetzliche Möglichkeit des Vollzugs, d. h. die Eigenschaften der Baustoffe und Werkzeuge. Wenn die Drehbank den Spahn vom Gußstück abschält, so überwiegt die raumzeitliche Komponente der „Bearbeitung" in der Begegnung von Stoffen und Bewegungen. Aber dieses Geschehen ist nie losgelöst von der geistigen Bearbeitung durch ein intelligentes, zum Ziele ordnendes Subjekt. Die materielle Komponente der Bearbeitung ist abhängiges Korrelat der geistigen Komponente.

3.

Die drei Kennzeichen: Naturgesetzlichkeit, finale Ordnung und Bearbeitung sind zwar jedem Gegenstande der Technik eigen und unterscheiden, wenn sie zusammen gegeben sind, ihn als solchen von allen vorhandenen und denkbaren Gegenständen. Sie lassen erkennen, warum jeder technische Gegenstand spezifische Qualität trägt, — aber sie genügen nicht, um das Dasein dieser Gegenstände zu begründen. Es handelt sich hierbei um ein Dasein in der Erfahrungswelt, wie bei einem Naturgegenstand, insofern die technischen Gegenstände ebenso sinnhaft erfahrbar sind wie die Gegenstände der Natur. Aber es besteht gegenüber diesen der Unterschied, daß die technischen Objekte mit ihren spezifischen Qualitäten, allgemein gesagt, mit ihrem Wesen, in historischen Zeiten in die Erfahrungswelt auf dem Wege durch den Menschen gekommen sind. Ihr Wesen bleibt nicht in dem Sinne „draußen", wie das eines Naturgegenstandes, sondern bietet sich der Untersuchung [1].

Die Frage bleibt offen, welche Bedingung erfüllt werden muß, damit durch Bearbeitung im Rahmen naturgeschichtlicher Mittel eine Form entsteht, die ein menschliches Bedürfnis erfüllt. Das ist die Frage nach dem formalen Daseinsgrund eines technischen Gegenstandes, während die Naturgesetzlichkeit, indem sie die Mittel liefert, den Möglichkeitsgrund gibt. Mit anderen Worten: wie geht es zu, daß für irgendeinen menschlichen Wunsch (wie das Fliegen, oder die Heilung der Diphterie, oder das Mithören eines Gespräches von New-York in Berlin) eine reale Gestalt aus dem Baustoffvorrat der Naturgegebenheiten errichtet wird, welche die Erfüllung gerade dieser Bedürfnisse zur Erfahrungswirklichkeit macht? Denn zuerst sind alle diese Gegenstände Ideen, und darnach erst können sie Erfahrungsgegenstände werden. Technik ist „Realsein



aus Ideen im Rahmen naturgesetzlicher Möglichkeiten", — aber die Frage bleibt: warum erfüllt eine solche Realform eine Idee?

Hierfür ist wichtig, dem Vorgang nachzuspüren, den man „Erfindung" nennt. Jeder technische Gegenstand ist ja an einen „Weltpunkt", d. h. einen Punkt in Raum und Zeit, aus dem Stadium des „Noch-nicht-Realseins" in das Stadium des „Realseins" übergetreten, und zwar mit seinen spezifischen Wesenseigenschaften.

Die Analyse der Erfindung ergibt, daß hierbei der Mensch nur frei ist in der Wahl der Probleme. Ist das Erfindungsproblem in voller Eindeutigkeit gesetzt, dann „erzeugt" der Mensch nicht die Lösung, kann sie nicht dichten, sondern nur finden. Das Wort „Erfindung" nimmt diesen Sachverhalt ahnend vorweg. Jede Willkür, Stimmung, Laune ist dem geistigen Prozeß der Erfindung wesensfremd. Dieser ist vielmehr eine Loslösung von jeglichen Zufälligkeiten der subjektiven Struktur des Erfinders und eine kraftvolle *Angleichung an ein vorgegeben aufgegebenes, somit unterstelltes, vorausgesetztes Sosein.* In den Vorstadien einer Erfindung, die Jahre, ja Menschenalter erfüllen können, in denen die zahlreichen, immer wieder veränderten Ideenbilder der Lösung zu Bearbeitungsgegenständen führen, welchen die gesuchte Qualität mangelt („mißglückte Versuche"), ist häufig keinem Naturgesetz widersprochen worden, und dennoch kam die Lösung nicht. Sie kommt erst, wenn eine vorgegebene Lösungsgestalt gefunden wird. Jeder Erfinder geht davon aus, daß es eine solche prästabilierte Lösungsgestalt für sein Problem gebe, die man *finden* könne. Jeder von ihnen beugt sich von vornherein diesem aufgesuchten Sosein der Lösungsgestalt.

Dieser Sachverhalt bei der Erfindung, daß nämlich alle menschlichen Vorstellungs- und Erkenntniskräfte, *nach* der Wahl des Ziels, nur auf *Fund* von gegebenem Sosein, und nicht auf freie Schöpfung gerichtet sind, wird verstärkt durch einen zweiten Tatbestand: für ein vollständig definiertes Problem ist die reine Lösung eindeutig, d. h. es gibt nicht zwei gleich vollkommene Lösungsgestalten. Wenn in verschiedenen Teilen der Welt verschiedene Erfinder einem gleichumgrenzten Problem erfolgreich nachstreben, so nähern sie sich der gleichen Lösung. Ungleichheit der Lösung besteht prinzipiell nur in dem Grade der Unvollkommenheit und in Schwankungen der Problemstellung. Bei einem einfachen Problem ist leicht einzusehen, daß es für einen vollständig definierten (nur für einen solchen) Zweck weder eine Mannigfaltigkeit von Baustoffen noch von Formen gibt, die in bezug auf diesen Zweck voll-

kommen äquivalent wären. Die Erfahrung bestätigt auch überall, daß für definierte Probleme die Annäherungslösungen im Laufe der Vervollkommnung immer ähnlicher werden. Dieser Vorgang entspricht dem Charakter einer Asymptode. Die Lösungen eines eindeutigen Erfindungsproblems *nähern sich* in fortschreitender Vervollkommung einer eindeutigen, prästabilierten Ideallösung, ohne sie ganz zu erreichen. Daß aber eine Erfindung überhaupt glücke, ist nur möglich, wenn die erreichte Lösungsgestalt auf der Asymptodenlinie dem Berührungspunkt „der Ideallösung“ hinreichend nahegekommen ist. Dann „geht sie“, — vorher versagt sie.

Im Bewußtsein des erfinderischen Menschen steht es von vornherein fest, und zwar für eine ganz große Anzahl von Zielideen, daß sie erfüllbar sind, also ihre Lösungsgestalt gefunden werden kann. Wenn seit Robert Koch zahlreiche Forscher in ungezählten Versuchen nach einem Mittel gegen den Tuberkelbazillus suchen, wenn Ehrlich in Gemeinschaft mit seinem großen Chemiker Bertheim und mit dem geduldigen Hata über 600 Variationen der Arsenikverbindung Atoxyl herstellt und versucht, welche davon den Syphiliserreger im menschlichen Körper töte, ohne den Menschen zu vergiften, so ist für solches Verhalten — ebenso wie in den ungezählten anderen Fällen — die Annahme Voraussetzung, daß es eine Lösungsgestalt gebe, und daß sie sich finden lasse, d. h. so, wie sie ist (Sosein), und daß man solange suchen müsse, bis man sie gefunden habe. Dann lasse sie sich realisieren, vorher nicht.

Welches sind nun die Ziele, von denen die stillschweigende Voraussetzung gilt, daß eine technische Lösungsgestalt zu finden wäre? Offenbar grundsätzlich jedes beliebige Ziel, das einmal nicht einen Widerspruch zu den Naturgesetzen enthält, und dessen Lösungsgestalt zweitens aus den Mitteln der Naturgesetzlichkeit geformt werden kann. Woher aber weiß man voraus, daß diese beiden Bedingungen in einem gegebenen Falle erfüllt werden können? Man hat vor einigen Dezennien ernsthaft von autoritativer Seite bestritten, daß der dynamische Flug des Menschen überhaupt möglich sei. Dieser wissenschaftlichen Deduktion stand ein Urglaube, eine zuversichtliche Vorwegnahme entgegen, daß die Erfindung des Fluges eines Tages gelingen werde, und wir wissen, daß diese Ahnung Recht behalten hat. Jetzt wird die Möglichkeit des Weltraumschiffes abgelehnt, aber ebenso zuversichtlich daran gearbeitet. Im Grunde läßt sich die Haltung des Erfindertyps vielleicht doch so ausdrücken: er hält alles für erfindbar, was nicht in endgültigem, ausschließlichem Widerspruch zum Naturgesetz liegt, oder gänzlich außer dessen Sphäre.



Einen Apparat zu erfinden, der Bewußtsein hätte, selbständiges Denkvermögen oder Handlungsfreiheit, wird der gesunde Erfindertyp ablehnen, obwohl sich Maschinen und Apparate bauen lassen, die ein gewissermaßen „feinnerviges“ Anpassungs- und Regulierungssystem für die verschiedensten Fälle haben — ein automatisches Telefonamt zum Beispiel. Das automatische Telefonamt denkt nicht und entscheidet nicht aus Bewußtsein, sondern es hat ein final geordnetes System kausaler Komponenten, die es so wirken lassen, wie vorher an seiner Stelle Menschen, Beamte des nicht automatischen Amtes bewußt gehandelt haben. Sein Wirken gleicht dem Reflex im Biologischen, nicht der Reaktion, und dieser Apparat wird, wie jeder andere, nur den Fällen gerecht werden, die bei seiner Erfindung vorausgesehen wurden. Jedem wesentlich anderen Fall gegenüber wird er versagen. Die Grenze freilich, bis zu welcher technische Lösungsgestalten an Stelle bewußter Tätigkeit intelligenter Wesen treten können, liegt sehr weit im Unbestimmten. Maschinen für Operationen mathematisch-formaler Logik, zum Differenzieren, Integrieren, lassen sich grundsätzlich immer weiter entwickeln, aber Maschinen, die einen mathematischen Ansatz machen, wird es nie geben.

Durch diese Klärung ist die Frage nach dem formalen Daseinsgrund einer Lösungsform für menschliche Bedürfnisse eingeschränkt auf einen verengten, wenn auch noch unermeßlich großen Bezirk von Bedürfnissen und ihnen zugeordnete als vorgegeben, als prästabiliert unterstellte, zunächst ideelle Lösungsformen. Soweit irgendeine Finalität aus naturkausalen Elementen erfüllbar ist, scheint die prästabilierte Lösungsform zu bestehen und sich finden zu lassen. Das aber bedeutet eine Koordination dieser Probleme mit Lösungsgestalten, deren gemeinschaftliches Fundament die Natur ist, während beide, Bedürfnis und Lösung, sich darüber weit erheben. Dieser Zusammenhang ist eine letzte Gegebenheit und scheint nicht weiter erklärbar. Es besteht keine Denknotwendigkeit, die logisch zu der Einsicht zwänge, daß eine solche Arsenikverbindung, wie Ehrlich sie suchte, oder das dynamische Flugzeug erfindbar sein *müsse*. Aber es bestand die vollständige Zuversicht, daß es so sei, und diese Zuversicht hat sich hier wie auch sonst bewährt.

## 4.

Durch das Gesagte ist die Abgrenzung zwischen Naturwissenschaft und Technik deutlich. Zwar in der Tätigkeit etwa des experimentierenden Physikers oder Chemikers ist beides stets vereint,

aber im Wesen sind sie geschieden. Diese Unterscheidung ist aber nicht — wie angenommen wurde — dadurch gegeben, daß der Naturforscher die Relationen der Naturgegebenheiten aufsuche, der Techniker dagegen schöpferische, freie Gestaltung vollziehe. Nein, beide suchen Vorgegebenes und lassen es, wie es ist. Der Naturforscher sucht im Realen, der Techniker als Erfinder im noch nicht Realen, aber Realisierbaren, also in einem Ideenreich. Aus dieser Verschiedenheit nicht des Tuns, sondern des Gegenstandes ergibt sich allerdings die Folge, daß der Naturforscher die Welt nicht vermehrt, sondern nur erkennt, der Techniker aber sie um Gestalten bereichert, von denen jede ihre besondere Qualität und Macht an sich trägt. Insofern kann man von Schöpfung bei ihm sprechen, als durch sein Tun in historischen Zeiten Nicht-Realseiendes zu Realseiendem wird. Die Dampfmaschine läßt dreimal soviel Menschen auf dem Kulturboden leben, als sonst dort leben könnten. Papier, Druck, Rundfunk, Lichtbild verteilen Wissen, Machtwissen, Kulturanteil grundsätzlich an alle und gleichen die Menschen innerlich einander an. Sie sind machtvolle Gestalten, und zwar ist ihre Macht immanent gegenüber der Umwelt, nicht an die Person des Erfinders oder bestimmten einzelnen Benutzers gebunden. Das bedeutet in der Tat eine Weiterschöpfung, eine Vermehrung des realen Seins um wesenhafte Gestalten. Aber nur das Resultat, nicht die Tätigkeit ist schöpferisch. Auch die Tätigkeit des Erfinders ist nicht schöpferisch, weil das Schöpferische seiner Lösungsgestalten schon vorweggenommen ist. Diese sind prästabiliert.

Diese Unterscheidung zwischen Forscher und Erfinder bedeutet in den Konsequenzen immer weitere Trennung der Gebiete. Naturwissenschaft ist wertfrei, Technik zielt auf Werte, denn jede Erfindungsgestalt kommt aus menschlichem Bedürfnis und findet dort eine Norm ihres Wertes.

## 5.

Unter den zahlreichen Irrtümern über die Technik, die sich in zeitgenössischer Literatur finden, war für mich ihre Verwechslung oder Unterordnung unter die Wirtschaft der überraschendste. Dieser Irrtum findet sich in durchaus ernst gemeinter Literatur, und gerade bei technischen Autoren. Ursache des Irrtums scheint die Erfahrung zu sein, daß technisches Geschehen zumeist räumlich, zeitlich und kausal mit wirtschaftlichem Geschehen verknüpft ist, so in den Fabriken bei der Herstellung technischer Gegenstände zu Gewinnzwecken. Eine weitere Quelle der Konfusion knüpft sich an das Ökonomiestreben, „Rationalisierung“, „Wirtschaftlichkeit“. Es ist allen Ernstes die Behauptung aufgestellt und verteidigt worden, Technik sei nichts anderes als wirtschaftliches Streben, ihr Wesen sei Ökonomie, d. h. das Auskommen mit dem Minimum aufgewandter Mittel bei der Erreichung eines Zweckes.



Den tiefen Wesensunterschied von Technik und Wirtschaft erfahren wir am lebendigsten, wenn wir die Wertordnungen nebeneinanderstellen. Die praktische Wertskala der Wirtschaft ist das Geld im Preise der Waren. Irgendwelche Gegenstände, die zugleich der Technik wie der Wirtschaft angehören — Glühlampe, Grammophonplatte, Medikament — können wirtschaftlich gleichwertig sein, jedenfalls sind sie wirtschaftlich vergleichbar, kosten gleichviel, oder sind in ihrem Wert durch Gelddifferenz vergleichbar. Denn die Wirtschaft zielt auf das Tauschbare an den Gegenständen. In der Wertordnung der Technik hat jeder der drei als Beispiele gewählten Gegenstände seinen spezifischen, untauschbaren Wert, weil jeder einen besonderen und anderen Dienst am Menschen durch seine besondere Lösungsform leistet. Die Lösungsform Glühlampe ist gegenüber der Lösungsform Grammophonplatte und Medikament vollkommen untauschbar, weil unvergleichbar. Wenn Schaudin mit der technischen Gestalt Mikroskop die Spirochaeta pallida entdeckt, und so den spezifischen Dienstwert des Mikroskops nützt, so hat das gar nichts damit zu tun, wie etwa Angebot und Nachfrage den Kaufpreis seines Mikroskops bestimmten. Der engere, technische Wert der Gegenstände ist nur innerhalb ihrer Spezies vergleichbar. Maßstab ist der Grad, bis zu welchem die finale Zuordnung über die chaotische Bereitschaft der Naturkomponenten in der Form Herr geworden ist. Bei einem Gegenstande der Technik von hoher Vollkommenheit hat diese geistige Herrschaft in solchem Maße Herrschaft über die Baustoffe gewonnen, daß die Form ganz durchgeistigt ist, nichts ist daran gegenüber dem Zweck in Widerspruch oder indifferent. Gebilde, die sich diesem Zustande nähern, der ein Zustand der Harmonie, ein in seiner Art vollkommener Ordnungszustand der Beherrschung des Materiellen durch das Geistige ist, können das ästhetische Erlebnis hervorrufen. Die Schnellzugslokomotive, das Automobil in vollkommener Gestalt, wobei jede Linie dem Sinn der Raumüberwindung sich fügt, sind schön.

In dem gesellschaftlichen Vorgang dagegen, den wir mit Wirtschaft bezeichnen, ist der Tausch der Güter und Dienste zwischen Personen (Markt) wesentlich. Wenn Robinson Crusoe auf seiner Insel allein ist und Werkzeug erfindet, um sich von der Natur-

abhängigkeit und ihren Gefahren zu lösen, dann ist er schon in der Sphäre der Technik. Wirtschaft beginnt erst dann, wenn sein Diener Freytag oder die Wilden zu ihm kommen, und der gesellschaftliche Vorgang einsetzt, der in Tausch von Gegenstand und Dienstleistung besteht.

Das Ökonomieprinzip aber, welches in der Technik besteht, ist etwas anderes als das analoge Prinzip in der Wirtschaft. Wirtschaft strebt nach Gewinn, infolgedessen zu minimalem Aufwand an allem, was sich in Geld ausdrücken läßt — Arbeitslohn, Materialien-, Energieverbrauch, Transporte u. dergl. mehr. Hierbei ist die Wirtschaftlichkeit vom Standpunkte des Produzierenden oder Konsumierenden bedingt durch das, was ihn wirklich selbst belastet. Es handelt sich um den subjektiven Gewinn oder Verlust, bei dem die Subjekte verschieden sein können: Unternehmer, Konsument, Staat, Öffentlichkeit. Das Ökonomiegesetz der Technik gründet auf der Erfahrung, daß jedes Mittel an einer Lösungsform, das dem Zweck nicht adäquat ist, notwendig diesem Zweck abträglich sein muß. Jedes Mehrgewicht an einem beweglichen Maschinenteil bedeutet Kraftverschwendung bei der Beschleunigung dieses Teils, Überbeanspruchung der Materialien hinsichtlich ihrer Druckfestigkeit, Zugfestigkeit, Scherungsfestigkeit. Eine Glühlampe, die zuviel Strom braucht, ist zwar auch unwirtschaftlich, aber zugleich technisch unökonomisch, denn der Mehrverbrauch von Strom beeinträchtigt ihren Zweck dadurch, daß aus diesem Strom Wärme wird, wodurch die Struktur des Glühfadens leidet. Das Ökonomiegesetz der Technik ist ein objektives Gesetz, das aus dem Wesen der Technik selbst hervorgeht und im idealen Sosein der technischen Gegenstände beschlossen ist. Das Gesetz der Wirtschaftlichkeit ist ein auf das wirtschaftende Subjekt bezogenes Gesetz, der Ausfluß des Gewinnstrebens der verschiedenen Wirtschaftssubjekte, natürlich auch des Staates oder der Wirtschaftsgesellschaft, nicht nur des produzierenden Kaufmannes. Die beiden Gesetze kommen sehr oft in Widerspruch, freilich drängen sie noch öfter zu den gleichen Maßnahmen im Einzelfalle.

Diese Betrachtungen gelten in gleicher Weise, ob der technische Gegenstand nun eine konstante Gestalt ist, wie eine Maschine, ein Apparat, oder ob er ein Verfahren ist, ein Prozeß.

## 6.

Im Anschluß an das oben zitierte Buch seien einige Aussagen über die Technik zusammengestellt, wie sie durch die voran-



gegangenen Abschnitte des Aufsatzes vorbereitet sind. Die spezielleren Begründungen sind an dem angegebenen Ort nachzulesen.

Erstens: von außen bedeutet Technik Vermehrung der Wahrnehmungswelt um Gegenstände und Verfahren mit eigenen neuen Qualitäten durch Erfassung eines Zieles und durch Auslese und Kombination von Elementen der naturgesetzlichen Möglichkeit zu seiner Erfüllung.

In dieser Bestimmung ist nicht eingeschlossen der Formalgrund dafür, daß es eine solche Erfüllung gibt, daß sie sich finden läßt, und daß sie ideal eindeutig ist.

Zweitens: ebenfalls von außen gesehen, kann Technik (Erfindung) bestimmt werden als durch Bearbeitung geschaffene (zeitliche oder räumliche) Formen, in welchen menschliche Bedürfnisse durch naturgsetzlichen Ablauf (bei Erfindungen erstmalig) erfüllt werden.

Drittens: die technischen Gegenstände tragen drei Merkmale: Finalordnung, naturgesetzliche Mittel, Bearbeitung.

Viertens: der Akt des Erfindens enthält Freiheit der Problemgestaltung. Nach eindeutiger Festlegung des Problems ist es ein Suchen nach einer als aufgegeben unterstellten Soseinsgestalt, ähnlich wie beim Naturforscher. Der Naturforscher sucht im Realen, der Techniker im noch nicht Realen, im Reiche realisierbarer Ideen.

Fünftens: Technik als Wissenschaft ist eine Lehre vom konkreten Sein aus Ideen (vgl. am angegebenen Orte S. 66 und folgende — hier auch die Diskussion über den benutzten Ideenbegriff, desgl. auch Technik als Realisationsvorgang).

Sechstens: Technik ist eine Sphäre, wo Können sich auf Wissen gründet. (Sokratisch-platonisches Gesetz der Technik, vgl. „Philebus", „Staat".)

## 7.

Fast allgemeine Gegenwartsansicht ist, daß Technik und Ethik nichts miteinander zu tun haben. Technik sei Inbegriff gewisser äußerer Mittel. Mittel habe aber keinen ethischen Eigenwert; äußere Form und Differenzierung des Lebens sei ethisch irrelevant. Ob ein Volk industrialisiert sei oder primitiv agrarisch, sei ganz gleichgültig. Ethisches Verhalten sei immer möglich, zu allen Zeiten und in allen Formen, es hängt allein vom seelischen Tun ab.

Diese Auffassung ist zwar allgemein verbreitet, aber nur solange zu verteidigen, als man den Begriff „Technik" verengt faßt, d. h. nur die äußeren Lösungsformen der Technik als sie bezeichnet. Etwas ganz anderes ist es, wenn man von der Technik

als Welterscheinung spricht, von dem großen historischen Ereignis, vielleicht unter den irdischen dem größten, wirksamsten seit der Entdeckung Amerikas (die ja auch Folge der Technik ist). Die Technik als Welterscheinung sehen und sie als ethisch indifferent bezeichnen, entspricht der Denkungsart, die Geschichte des Menschengeschlechtes selbst als sinnlos anzusehen. Der Technik als Entwicklungsfaktor der Menschheit, der Technik als Idee (die freilich wenigen Zeitgenossen vertraut ist) steht in einer gewissen Analogie die Idee der Rechtsordnung, der Wirtschaft als Sozialdienst oder der Heilkunde gegenüber. Gesetzbuch, Strafbestimmung, Gefängnis, Gerichtssitzung, Saft eines Heilkrautes sind äußere Mittel. Sie lassen sich zu vielerlei gebrauchen: zu reinem Machtstreben, zur Unterdrückung, zum Verbrechen. Sie sind, wie technische Mittel, millionenmal mißbraucht worden im Raum der menschlichen Handlungsfreiheit. Und dennoch gehören sie fundamental Sachgebieten an, deren Wesensinhalt ohne Ethik nicht besteht: Der Verwirklichung der Rechtsidee, der Heilsidee in der irdischen Welt mit Mitteln, die dieser Welt angehören, die darum begrenzt sind, unvollkommen, nie ideal, nie von letzter Form, doch immer dahin unterwegs. Die Mittel isoliert betrachten, getrennt von der Totalität der Idee, bedeutet ihre Denaturierung, ihre Korruption.

Die Idee der Technik, ihr historischer Sinn, deutlich erkennbar für den unvoreingenommenen Blick ist die Emanzipation des Menschen und seines Geschlechtes aus der vegetabilen und animalischen Gebundenheit und Abhängigkeit, die Raumgewinnung zum Geiste hin. Dies ist der Befehl der Genesis im ersten Kapitel. Hierzu ist Technik das vom Schöpfer gegebene Mittel. Nicht Sklaverei, die einzelnen diese Emanzipation auf Kosten anderer, in diese Sphären hinabgedrückten, gestattet: Technik gibt Schutz, Sicherheit, Freiheit, Kraft, Mittel zu diesem Werk. In Technik nur äußere ziellose Form sehen, heißt ihr Gewalt antun, sie denaturieren, korrumpieren.

Freilich — ohne diese Erkenntnis bleibt Technik ebenso arm und leer, wie alles sinnberaubte Tun auf Erden. Die zeitgenössische Welt, die Techniker auf den Sinn der Technik hinzuweisen, heißt nicht Fremdes hineintragen, sondern die Fülle der Gegebenheit einströmen lassen — darüber hinaus dem technischen Berufe die Weihe geben, die allein aus ethischer Spannung kommen kann.

### Anmerkungen.

[1] Näheres hierüber in des Verfassers „Philosophie der Technik", zweite Auflage 1928, Verlag Cohen, Bonn a. Rhein.



# Das Ethos der Kulturpolitik.

Von Georg Schreiber.

Jahrhundertelang hindurch baute man an der Gleichsetzung des Politischen und der Macht. Man ergründete mit der Klugheitslehre von Machiavelli, mit welchen Methoden der Fürst und der Staat die Macht mehren könne. Der Zustand Italiens schien so verzweifelt, „daß er kühn genug war, ihm Gift zu verschreiben". So hat Ranke die verderbliche Machtdoktrin des Florentiners gekennzeichnet. Andere und besonders romanische Denker folgten Machiavelli in diesen Kult des Eigenrechts und des Selbstzwecks der Macht. Das Ideal eines einseitigen Semper Augustus, einer rücksichtslosen Machtgewinnung wurde gleichzeitig in die Staatspraxis umgebogen.

Auch der Aufklärungsstaat der Folgezeit ging trotz mancher Ansätze, geistige Werte einzusprengen, im wesentlichen in jene Richtung der Machtsteigerung, die die Renaissance geprägt hatte. Nur das äußere Kostüm der Terminologie wechselte. Man sprach nunmehr häufiger von der Staatsraison. Aber mit dem älteren und zielstrebig angesetzten Machtwillen zählte dieser Staat die Quadratmeilen, um die er sich durch den Ankauf der Grafschaft Tecklenburg (1707), erst recht mit der Teilung Polens vermehrte. Er wog das Gewicht einer wirtschaftlich produktiven Bevölkerung, die er selbst mit kalvinischer Werkarbeit und mit anderen religionspolitischen Momenten, wie mit der Einwanderung der Hugenotten und der Salzburger Protestanten der Tuchfabrikation und der Siedlung in Ostpreußen dienstbar machte. Er berechnete die militärische Kraftentwicklung, indem er die Zahl des stehenden Heeres vergrößerte und darauf hielt, daß es an Stelle einer älteren Subsidienwirtschaft aus Landesmitteln unterhalten wurde. Er steigerte die Schulbildung, indem er überlegte, wieviel Macht ihm durch eine qualitativ entwickelte Bevölkerung, im besonderen durch eine disziplinierte Beamtenschaft zuwuchs. Auch die Anfänge der Kolonialpolitik fallen in diese machtsteigernde Richtung.

Mühsam vollzog sich demnach auf europäischem Boden der Durchbruch des kulturpolitischen Elements, das seinem

Wesen nach freier, unabhängiger, geistiger gelagert sein mußte. Es sind Gedankenreihen des klassischen Idealismus, die stärker die kulturhaltige Idee nach vorwärts rücken, daß dieser Staat als Vernunftstaat besonders wertvolle volkserzieherische Aufgaben habe. Besonders von Fichte kam solche Erkenntnis. Wilhelm von Humboldt wirkte mit starker Betonung der Praxis in der gleichen Richtung. Es ist bedeutsam, daß er — bei manchen Wandlungen — eine gewisse staatsfreie Sphäre von Kraft und Initiative herausarbeitet, daß er die Kulturpersönlichkeit und dem kulturellen Verband größere Bedeutung zuerkennt. Aus dem romantischen Lebensgefühl sowie aus der Freiheitsidee von Görres, aus dem ganzen Aufmarsch zu den 48er Jahren, erst recht in der Auswirkung märzlicher Ideen formten sich selbständigere Sphären für Persönlichkeit und Verband. Aus den verschiedensten und oft aus gegensätzlich gelagerten Ursachen gestaltete sich langsam das Milieu, in dem eine Kulturpolitik atmend gedeihen konnte.

Hier regten sich, zum Teil unter Einfluß von Verfassungskämpfen und von kirchenpolitischen Wirren, erste Vorstellungen — noch zaghaft und zögernd —, daß die Dynamik einer Kulturpolitik um so reicher und tiefer entwickelt ist, wenn der staatliche Gestaltungswille sich auf kulturschöpferische Mächte stützt, die in und neben dem Staat ein eindrucksvolles Sonderleben führen, die als spezifische Energiequellen für das Staatliche anzusehen sind. Ihre Bedeutung wird oft übersehen, selbst von heutigen Theoretikern und Praktikern der Kulturpolitik. Mit Unrecht. Auch das Kulturleben des Staates steht genau wie seine Finanzpolitik unter der Notwendigkeit, innere und auswärtige Anleihen aufzunehmen, selbst bei dem Wissenschaftsethos der Göttinger Sieben und bei den ihre kirchenpolitische Autonomie bis auf das letzte verteidigenden Religionsgesellschaften. Ebenfalls bei dem Golfstrom des Allgemein-Menschlichen, der den kulturellen Auslandverkehr durchzieht[1].

An dieser Überführung des Aufklärungsstaates zum Rechtsstaat und Kulturstaat wirken eine Reihe Momente mit, die der Herausarbeitung einer von einer gewissen Selbständigkeit getragenen Kulturpolitik günstig waren. Fördernd wirkte zunächst die Formung des Nationalitätenprinzips, das als eine der stärksten Motore des 19. und 20. Jahrhunderts anzusprechen ist. Gewiß lagen im Nationalitätsgedanken machtlüsterne Momente (der ungestüme Drang nach Einheit, der Wille zu einer die Reden der Paulskirche überwindenden Großtat, anderseits die Ultras, Jingos, Imperialismen, Faszismus). Aber sie wurden durch Kulturelles paralysiert, ja erhöht und vergeistigt. Mit Recht hat Erich Marcks bemerkt: „Im nationalen Jahrhundert adelte sich der Machtstaat durch die Gleichsetzung mit einer Nation“[2].



Die Nationen des 19. Jahrhunderts entwickelten ihr Profil und ihre Eigenart aus Sprache und Überlieferung, aus Rasse und aus Religion, aus Schicksalsverbundenheit und aus einem einheitlichen Kulturbewußtsein. Romantik und Heimatkunst, Philologie und Geschichtswissenschaft, Jena und Sedan, Tilsit, Olmütz und Versailles wirkten in der einheitlichen Richtung, den Volkscharakter und sein Erlebnis politisch zu formen. Im Grunde genommen in tausenden von Verzweigungen. Es war das tiefe Atemholen des erwachenden politischen Deutschlands. Es war die Umsetzung kultureller Energien in ein politisches Bewußtsein. All das wirkte an einer vertieften Erkenntnis, daß die Herausarbeitung des Staatsvolkes, daß die Gleichsetzung von Volk und Staat, daß die Schaffung einer volklichen Einheit nur dann möglich sei, wenn dieses Volk sich in seinen Wesenszügen und in seiner Überlieferung als Kulturvolk und als Kulturgemeinschaft selbständig erfaßt und seine Originalität bejaht hat. So mehrte sich im 19. Jahrhundert, in der sich immer mehr ausbreitenden Fülle der staatlichen Aufgaben die Außenpolitik und Innenpolitik, die Finanzpolitik und Steuerpolitik, die Wirtschaftspolitik und Handelspolitik noch um einen breiten Raum und um eine ausgesprochen seelische Sphäre, die der Erziehung zur Nation diente. Man bezog stärker und absichtlicher als im 18. Jahrhundert unter die Staatsaufgaben auch die Bemühungen, Kultur zu vermitteln, um den kulturellen Bewußtseinsinhalt des Volkes zu stärken, um territoriale Fragmente, gekaufte und ererbte Gebietsteile, unterschiedliche Stammesart und einzelstaatliches Sonderleben zur höheren Einheit der Nation zu erziehen. Fichtes Reden an die deutsche Nation im Winter 1807/08, die Gründung der Berliner Universität (1810 eröffnet) und die Wirksamkeit Wilhelms von Humboldt waren der verheißungsvolle Auftakt zu diesen Neubildungen. Noch ein halbes Jahrhundert zuvor hatte Friedrich Wilhelm I. († 1740) die Wissenschaft verhöhnt, als er den allerdings geistig beweglichen Hofnarren Gundling zum Präsidenten der Berliner Akademie der Wissenschaft ernannte, deren höfische Abhängigkeit Leibniz bedauert hatte. Dazu traten Reformen im Volksschulwesen. Die Kultur der Gymnasien empfing durch die Hochschulen eine bewußte Unterstützung. Die Universitäten selbst erfüllten sich stärker mit landschaftlichen, zugleich

mit einzelstaatlichen, hie und da auch gesamtdeutschen Zügen. Man empfand weit über die Hörsäle hinaus — wenn auch unter Rückschlägen — die nationbildende Kraft der Hochschulen, ihrer Lehrer und ihrer Studierenden, besonders als G. G. Gervinus an der „Deutschen Zeitung" 1847 und in den nachfolgenden Jahren mitarbeitete. Die Gründung der Universität Bonn (1818) zeigte überdies den starken Willen, neu angefallene Gebiete durch Kulturelles zu festigen und zu kräftigen. Keimhaft regte sich die Idee eines kulturellen Limeswalles zum Westen. So erfüllte sich bereits praktisch jene Definition der Kulturpolitik, die erst theoretisch zu Beginn des 20. Jahrhunderts gefunden wurde, als eines Systems, Politisches, Staatliches und Volkliches mit geistigen Mitteln zu kräftigen und zur Entfaltung zu bringen [3]. Das alles bedeutet eine Abwandlung eines einseitig überschätzten Machtprinzips.

Kulturelle Zielstellung wirkte sich zusehends stärker in der gesetzgeberischen Haltung der deutschen Verfassungsstaaten aus (Etatrecht, Kodifikation des Volksschulrechts). Stärker als die Legislative war jedoch der Einfluß der Kultusverwaltung selbst, denen durch konstruktive Kräfte (Friedrich Althoff, Friedrich Schmidt-Ott) zu Zeiten sogar ein persönliches Gepräge zuwuchs. Zahlreiche kulturpolitische Spannungen, besonders aber die kirchenpolitischen Wirren der 70er und 80er Jahre öffneten die Augen für viele, wenn auch längst nicht für alle, daß es kulturelle Grundgewalten geben muß, die mit einer gewissen Selbständigkeit im Staate existieren. Kulturkräfte, die, wenn sie mit dem Staate Hand in Hand gehen, ihm für Ruhe und Ordnung, für Befriedung und seelische Haltung, für den altruistischen Opfergedanken und für sein ganzes Ethos Unersetzliches einzuhändigen vermögen. Es war ein kulturpolitisches Glück, daß diese kirchenpolitische Unabhängigkeit proklamiert wurde und daß die Kirchenpolitik Bismarcks scheiterte. Sonst wären wertvolle Lebensquellen der deutschen Nationalität verschüttet. Die Kulturpolitik verarmt und verengt, wenn sie sich ausschließlich auf den Staat als Unternehmer und Akteur beschränkt. Sie kann sich eben nicht bloß auf Gesetzgebung, Verwaltung und Etattitel stützen, sondern sie beruht zutiefst auf verantwortungsbereiten Kulturpersönlichkeiten und auf tragenden Kulturideen, die nur in Freiheit zu wachsen vermögen.

Gleichzeitig entwickelte sich, besonders im bismarckschen und nachbismarckschen Zeitalter im Sinne einer Bereicherung der Dynamik der deutschen Kulturpolitik ein hochstehendes wissenschaftliches Genossenschaftswesen. Mit und neben



den Akademien gestalteten sich Wissenschaftsverbände. Dieses Interesse griff auch über Deutschland hinaus in den kulturellen Weltenraum. Man förderte einen neuen, auch von der Kulturpolitik getragenen Universalismus. Bereits 1829 vollzog sich die Gründung eines Instituto di corrispondenza archeologica in Rom, aus dem sich das Preußische und später das Deutsche Archäologische Institut herausbildete. Theodor Mommsen forderte nach der Reichsgründung von 1870 eine erneute Aktivität der Akademien. 1893 entstand das Kartell deutscher Akademien, 1901 wurde bereits unter namhafter Beteiligung Deutschlands die Association internationale des Académies gegründet (erste Generalversammlung 1901 in Paris). Die Zahl dieser kulturellen Einzeltatsachen, die irgendwie die Kulturpolitik beeindruckten und mitformten, läßt sich fast ins Unendliche vermehren [4]. Im ganzen ergibt sich inmitten dieser Mosaik folgende Bilanz: Der deutsche Staat des 19. und 20. Jahrhunderts ging bewußt auf eine Förderung des Kulturellen aus, mit zahlreichen neuen Mitteln und Anregungen. Hochschule und Volksschule, Akademie und Forschungsinstitute, Theater und Museum, Bibliothek und Anfänge der Erwachsenenbildung sind Ausdrucksformen dieses neuen kulturpolitischen Wollens. Die Kultusverwaltung fördert und schützt, regt an und finanziert. Sie setzt sich im Etat mit kulturpolitischen Titeln durch, die jenseits des spezifisch Kirchenpolitischen (Dotationen von Bistümern und Pfarreien) liegen, sie gewinnt und sammelt Persönlichkeiten im Lande, ohne deren Initiative im allgemeinen einzuengen, bald bei dieser, bald bei jener Einzelfrage. So wirkten Mausbach und Harnack bei der Reform der preußischen Mädchenbildung 1908 bedeutsam mit, einer Anregung der Regierung folgend. Oft genug haben Forscher von sich aus, wie Robert Koch und H. L. F. v. Helmholtz in starker überpersönlicher, das Ausland tief beeinflussender und damit in kulturpolitischer Wirkung unvergänglichen Ruhm an den deutschen Namen und Staat geknüpft. In einer ausgesprochen nationbildenden Kraft.

Aber es war doch wiederum der Staat, oft genug auch das neue Deutsche Reich, das diese wertschaffenden Kulturpersönlichkeiten mit Instituten, also mit einer stärkeren Dauer und mit generationenhafter Nachwirkung ausrüstete. Die Physikalisch-Technische Reichsanstalt wurde 1888 an Helmholtz als an den ersten Präsidenten übertragen. Koch wirkte als Direktor des Instituts für Infektionskrankheiten in Berlin (1891—1904). So stellte sich die Kulturpersönlichkeit zum Staat als helfender und zugleich initiato-

rischer Träger des Kulturpolitischen, in einer Wechselwirkung und Durchdringung, die nur dann etwas Sinnvolles und Fruchtbares haben kann, wenn sie sich in einer gegenseitigen Wertschätzung beider Faktoren vollzieht, nicht zum wenigsten, wenn der schöpferischen Persönlichkeit eine bestimmte Freiheitssphäre eingeräumt wird.

In einer Ergänzung dieser Persönlichkeitsleistung haben auch kulturpolitisch wirksame Verbände den kulturellen Raum stärker erfüllt. Besonders im kulturellen Auslandsverkehr, in dem die staatliche Kulturflagge oft vordringlich wirken könnte, haben sie eine geradezu unentbehrliche Tätigkeit erfüllt. Die Deutsche Forschungsgemeinschaft (Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft) und die Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft sind hier mit besonderem Nachdruck zu erwähnen. Auch an dieser Stelle erwachte germanisches Genossenschaftsbewußtsein zu neuem Leben. Betrachtet man diese auf Persönlichkeit und Freiheit, auf Genossenschaft und Solidarität gestützte Entwicklung, so wird man sagen dürfen, daß das Machtprinzip des Staates von diesem Kulturwillen des neunzehnten Säkulums nunmehr begleitet und dauernd revidiert wurde. Noch war dieser Kulturwille nicht das Primäre, da die Einigung des Nationalstaates unter Blut und Eisen, bei Königgrätz und Sedan, sich vollzog. Aber anderseits mußte dieser Nationalstaat einen kulturellen Bewußtseinsinhalt geflissentlich entwickeln und nähren, um seine höhere Entwicklungsstufe zu gewinnen. So hat doch die Kulturpolitik das bloße Machtstreben immer wieder gemildert und vergeistigt. Sie hat das rein Männliche, Kriegerische, Expansionslüsterne, Offensive des Staates um ein vertieftes Erkenntnisstreben, um die weicheren Linien eines durch Bildung bereicherten Volkstums, um das Irrationale von Wissenschaft und Kunst, um die Erschließung des Volksgemüts gemehrt. Es ist — neben andern Erklärungsgründen — auch der Niederschlag einer langjährigen erfolgreichen Praxis, wenn die neue Reichsverfassung kulturpolitische Maximen mit starker Betonung einbaute. Der Anteil von Joseph Mausbach an der Aufstellung dieses Kulturprogramms sei hier besonders festgehalten.

Der Staatsgedanke hat mit dieser Mehrung des Kulturpolitischen zweifelsohne an Stabilität gewonnen. Anderseits hat dieses Kulturpolitische selbst, wo es mit Forschungsstationen und mit angewandter Auslandpsychologie in Neapel und Rovignos, in Kairo und Jerusalem auf Export ausging, wo es zu internationalen Kulturkonferenzen und Kulturkongressen griff, wo es mit Buchausstellungen



und Kunstsammlungen über die hohe See fuhr, auch zu anderen Staaten vertiefte Beziehungen gewonnen. Elemente der Friedensgesinnung wurden geweckt und gepflegt. Soweit das in der Vorkriegszeit erfolgte, darf dieses kulturelle Bemühen nicht einfach als Fiasko gebucht werden. Auch wenn der Weltkrieg eine grausame Dissonanz und ein schmerzliches Intervall dazwischen legte, ließen sich nachher zahlreiche Fäden wieder knüpfen.

Mehr denn je ist die Kulturpolitik von heute berufen, ihr Friedvolles, Völkerverbindendes und Völkerversöhnendes anzumelden und zu gestalten. Das Zueinandertreten der Völker kann nicht allein durch den Versailler Vertrag und durch andere Nachkriegspakte besorgt werden, Verträge, in denen eine falsche Machtpolitik nach neuen und herrischen Gestaltungen griff. Es gibt genug internationale Verträge, die dringend im Sinne des Artikels 18 der Völkerbundsatzung („Die Bundesversammlung kann von Zeit zu Zeit die Bundesmitglieder zu einer Nachprüfung der unanwendbar gewordenen Verträge und solcher internationalen Verhältnisse auffordern, deren Aufrechterhaltung den Weltfrieden gefährden könnte.") der Revision bedürfen, in einer Abwandlung der Machtgegensätze, die der Weltkrieg überscharf herausarbeitete. Was sich aber wichtiger als diese formalen Abkommen anläßt, ist das Wecken wahrer Friedensbereitschaft, die Wiederaufrichtung des Völkerrechts, das Bewußtsein eines Allgemeinmenschlichen, das zur Gestaltung von großen internationalen Gemeinschaftsaufgaben greift. Von dieser Seite aus gesehen, fällt auf die Kulturpolitik ein besonderer Akzent und ein namhafter Anteil für alle Friedensarbeit. Sie wird stärker als alle anderen staatlichen Aufgabenkreise zum Träger eines weitausgreifenden Ethos, einer verantwortungsbewußten sittlichen Haltung, die aus edelsten Motiven schöpft, wenn sie Jugenderziehung und Volksbildung, Berufsgedanken und Unterrichtswesen organisiert. Sie wird gleichzeitig zur Abmilderung der Kriegspsychose und der Völkerentzweiung, wenn sie sich zur internationalen Kulturpolitik entwickelt, d. h. wenn die Richtung der Kulturpolitik des Einzelstaates nicht bloß um Prestige und Machterhöhung, um Weltgeltung draußen auf dem geistigen Weltmarkt ringt (eine egozentrische Auslandkulturpolitik, Kulturpolitik als Machtinstrument des Staates), sondern wenn diese Kulturpolitik darüber hinaus eine kulturelle Weltgesinnung auslöst, die ehrlich an Gemeinschaftsarbeiten der Menschheit sich beteiligt. Dabei kann die Quellkraft der nationalen Kulturpolitik nur anregend und fördernd wirken;

denn ohne die nationalen Zuflüsse würde der Strom der internationalen Kulturpolitik bald versiegen.

Gerade in der Nachkriegszeit haben also die Aufgaben der Kulturpolitik innerlich an Bedeutung gewonnen. Nach dem Inland muß sie an erster Stelle mitwirken, den Berufsgedanken für die Handarbeit und für die Geistesarbeit herauszuarbeiten. Noch sind die Erwerbsstände aller Gruppen stark vom Kampf gegeneinander geleitet. Noch zählt der Klassenkampf unzählige Anhänger in zahlreichen Schattierungen, die auch jenseits des Kommunismus und Sozialismus sich einstellen. Noch ist die deutsche Sozialentwicklung von einem gewaltigen Massenrhythmus durchzogen, der nach Gliederung und Aufspaltung verlangt, der die Wiederherausarbeitung des Persönlichen und die Persönlichkeitsentfaltung fordert, allerdings unter Einsprengung eines starken Sozialempfindens. Es ist deshalb sinnvoll und notwendig, daß gerade die mit Persönlichkeitswerten erfüllte deutsche Kulturpolitik mit dem Berufsschulwesen und mit der Berufsberatung, mit der seelischen Anteilnahme von Lehrern, Volkserziehern, Geistlichen und Ärzten, mit einer Einschaltung der Frauenverbände und Jugendvereine, mit einer Propädeutik und mit Hochschulkursen für Unternehmerschaft und Wirtschaft nicht bloß intellektualistisch wirkt, sondern auch nach der irrationalen Seite die Berufsgesinnung und das Berufswerk als ethischen persönlichkeitsbildenden und zugleich altruistischen Wert stärker herausarbeitet. Sie füllt ein verhängnisvolles Defizit aus, da man versäumt hatte, die gewonnene Berufsfreiheit wirklichkeitsnahe und zugleich sozial zu gestalten. Anderseits wird das kulturpolitische Element stärker darauf bedacht sein müssen, ein kulturelles Existenzminimum jedem Volksgenossen einzuhändigen. Soziales muß auch vom Kulturellen her stärker geformt werden. Es gibt jenseits der lex Brüning, also jenseits des steuerrechtlichen Existenzminimums und seines Fragenbereichs, auch ein kulturelles Existenzminimum, das die Kultur des Ichs und der Familie, des Hauses und Heimes, die Wiederaufrichtung und Festigung eines Heimatgefühls zu Gemeinde und Stadt, zu Landschaft und Volkstum, zu Staat und Nation in sich begreift. Seine Voraussetzung ist ein besseres Verstandenwerden und auch — als Folge — ein besseres Verstehen. Diese Leitmotive, die bereits Schmoller und Hitze mehr vom Sozialpolitischen her ausgaben, denen auch die Gesellschaft für Sozialreform so oft beredten Ausdruck lieh, eröffnen vom kulturellen her der kulturpolitischen Betätigung noch ein weites Feld. Soweit im besonderen die Kultur-



politik der Familie (sittliche und soziale Hochstellung der Ehe, Reform des erkrankten Familienlebens) in Frage kommt, hat gerade Mausbach vom benachbarten bevölkerungspolitischen Feld verschiedentlich dazu das Wort genommen [5].

Anderseits wird in einer Bereicherung der Fragestellung im außenpolitischen Raum das Minderheitenschicksal zu einem neuen und dankbaren Objekt der kulturpolitischen Arbeit. Einmal wegen der im Weltgeschehen immer erneut gestellten Aufgabe, daß das extreme Machtprinzip, das sich in einem überspannten Mehrheitswillen des Mehrheitsvolkes äußert, gebrochen wird. Es gilt jetzt einen Machiavellismus zu bekämpfen, der sich innerstaatlich verhängnisvoll auswirkt und dabei außenpolitisch die ernsthaftesten Reibungsflächen schafft. Dieser zu neuen Expansionen ausholende exzessive Nationalismus setzt sich in Widerspruch mit dem nationalen Lebensraum der Minderheiten. Die Minderheit kämpft, wie man weiß, um kulturelle Autonomie, um kulturpolitische Mindestberücksichtigung, um Erhaltung und Sicherung eines kulturfrohen Volkstums, das oft der Mehrheit überlegen ist. Anderseits ist die gequälte und in die Defensive gedrängte Minderheit stets bereit gewesen, loyal in den Mehrheitsstaat sich einzuordnen. Auch hier gilt es, Theorien einer verhärteten Staatsallmacht und einer falschen Machtpolitik zu erweichen und abzumildern, indem man zunächst den Gedanken eines Minderheitenschutzes mit und auch neben dem Völkerbund anerkennt. Das ist ein unerläßliches Grundelement einer wahrhaft internationalen Kulturpolitik. Das ist die Übertragung der Grundrechte in den kulturellen Weltenraum. Es ist gleichzeitig ein nur zu billigender Standpunkt, daß man von einer praktischen Kulturpolitik aus das blutsverwandte und kulturgleiche Volkstum in fremden Staaten mit stützt und mit erhält. Das ist die Kulturpolitik der Familie, die sich auf elementare Naturgewalten und auf sittlich empfundene und geregelte Verbundenheiten stützt. Sie ist gleichzeitig wertschaffend und kulturproduktiv, nicht bloß zugunsten der Minderheit, sondern ebenso für jede kulturfreundliche Mehrheit. Man lasse etwa das Lebenswerk des kulturpolitisch hervorragend tätigen deutschen Gelehrten August Sauer auf sich wirken [6]. Es kam dem Sudetendeutschtum wie der jungen tschechoslowakischen Republik zugute.

Diese minderheitenfreundliche Kulturpolitik wird im übrigen auch das Thema Glaube und Volkstum mit Liebe und Sorgfalt behandeln. Beides, das persönlich empfundene Religiöse und das am Religiösen sich erwärmende Volkhafte, durchdringt sich und festigt sich. Durch Mehrheitsbeschlüsse eines machtlüsternen Mehrheits-

volkes, durch Diktate eines herrischen Machtwillens darf das natürliche und segenspendende Eheband von Glaube und Volkstum, das in sich besteht und niemand vergewaltigen will, niemals gelöst und zerrissen werden. Wenn allerdings derart auch die religiös-kulturelle Seite der Kulturpolitik mit in Rechnung gestellt wird, kann diese nur an Ethos gewinnen. Wenn man überhaupt Kulturpolitik und Volkstumsschutz miteinander verbindet, können auch innerdeutsche kulturpolitische Kämpfe (Reichsschulgesetz, Bekenntnisschule, Bekämpfung von Schmutz und Schund, Jugendbewahrung, Wohlfahrtspflege, Bevölkerungspolitik) an Herbheit und Härte verlieren; denn man kann die auslandwärts gerichteten kulturpolitischen Bemühungen, die auf Volkstumsbehauptung gehen (Auslanddeutschtum), nicht im Inland mißbilligen. Eine Homogenität der kulturpolitischen Auffassungen oder doch eine Verständigungsbereitschaft könnte sich hier anbahnen, die der Festigung des Nationalstaats nur dienlich sein kann.

Neuerdings hat auch der Völkerbund, soviel er an Kritikbedürftigkeit auch aufweist, einem gewissen kulturpolitischen Pathos Raum gegeben. In der offiziellen Denkschrift der am Völkerbund errichteten Kommission für geistige Zusammenarbeit und für das internationale Institut für geistige Zusammenarbeit sind bemerkenswerte Gedanken geäußert, die von „dem ganzen großen Werk internationaler Zusammenarbeit" sprechen, die von Aufgaben reden, „die geistigen Arbeiter aller Länder zur Verständigung und zur gegenseitigen Hilfe bringen" [7]. Das sind Gedankengänge, denen man grundsätzlich nur zustimmen kann. Es geht das auf die intellektuelle Kooperation, die, wenn sie mehr Raum gewinnt, auch eine Zusammenarbeit der Seelen und der Herzen bedeuten könnte. So regt sich auch von einem neuen Standort das Ethos einer internationalen Kulturpolitik.

Viele neue Wege und Methoden öffnen sich dem Aufgabenkreis, das Ansehen der Kulturpolitik inmitten der Staatsaufgaben zu mehren, den Staat stärker vom Kulturellen her zu bestimmen. Die Sittlichkeit der Staaten und der Völker, der Verbände und des einzelnen kann bei diesem Prozeß der Durchdringung und Bereicherung nur gewinnen. In die labilen Elemente der Politik werden mit der stärkeren Einwirkung des Kulturellen feste statische und stabile Grundgewalten einbezogen. Es ist das Überwindung des schwankenden Bereichs einer Nur-Machtpolitik. Es ist das eine stärkere Rückbesinnung auf eine sittlich tiefer gegründete und organische Staatsauffassung.

Allerdings muß allen staatlichen Maßnahmen der Kulturpolitik



in Gesetzgebung und Verwaltung die pars maior et sanior der Volksgenossen verantwortlich und helfend zur Seite treten. Nur in dieser Wechselwirkung kann die sittliche Regenerativkraft des Kulturpolitischen zur vollen Entwicklung kommen. Wenn der Spanier Franz Suarez das corpus politicum gelegentlich auch als corpus mysticum bezeichnete [8], offenbar, wie Mausbach mit Recht sagt, um das Naturhafte, Sittliche, Volkstümliche einzuschließen, so paßt diese Namensgebung im besonderen auf das Gebiet der Kulturpolitik, das von bleibenden sittlichen Werten und Zielstellungen durchzogen ist [9].

## Anmerkungen.

[1] Der geistige Unterbau des Kulturhistorischen ist nach wie vor am besten bei Eduard Spranger (im Artikel „Kulturpolitik" bei Paul Herre, Politisches Handwörterbuch I 1087—1090) herausgearbeitet. Wenn wir manchen anderen Auffassungen Raum geben, so machen sich hier, wie kaum auf einem anderen politischen Gebiet, die Unterschiede der Weltanschauung geltend. Siehe dazu auch G. Schreiber, im Artikel „Kulturpolitik", in: Staatslexikon III [5] 690—702, und ebenda den Artikel „Forschungsinstitute" II [5] 74—89.

[2] Bei Paul Herre, Politisches Handwörterbuch II (Leipzig 1923) 85, im Artikel „Machtstaat und Machtlehre".

[3] C. H. Becker, Kulturpolitische Aufgaben des Reiches, Leipzig 1929, umschreibt die Kulturpolitik als „eine bewußte Einsetzung geistiger Werte im Dienste des Volkes oder des Staates zur Festigung im Innern und zur Auseinandersetzung mit anderen Völkern nach außen".

[4] Für Einzelheiten siehe Karl Griewank, Staat und Wissenschaft im Deutschen Reich. Zur Geschichte und Organisation der Wissenschaftspflege in Deutschland (Schriften zur deutschen Politik, herausgegeben von G. Schreiber, Heft 17 und 18, Freiburg i. Br. 1927), ferner die Festschrift für Schmidt-Ott: Aus fünfzig Jahren deutscher Wissenschaft, herausgegeben von Gustav Abb, Berlin 1930.

[5] Kulturfragen in der Deutschen Verfassung 43. 45; ferner: Ehe und Kindersegen [4], M.-Gladbach 1925.

[6] Siehe die Schrift: August Sauers kulturpolitische Reden und Schriften. Im Auftrage der Deutschen Gesellschaft der Wissenschaft und Künste für die Tschechoslowakische Republik eingeleitet und herausgegeben von Josef Pfitzner, Reichenberg i. B. 1928.

[7] Société des Nations. Institut International de coopération intellectuelle, Genève 1927, 5 ss. Siehe ferner den zehnjährigen Rechenschaftsbericht des Völkerbunds: Dix ans de coopération internationale. Préface par Sir Eric Drumond, Genève 1930, Secrétariat de la Société des Nations. Siehe hier besonders p. 430 ss., mit den Darlegungen über „la coopération intellectuelle".

[8] De leg. l. 3. c. 2. n. 4. — c. 3. n. 6. Erwähnt bei Mausbach, Aus katholischer Ideenwelt. Gesammelte Aufsätze und Vorträge, Münster 1921, 385.

[9] Ebenda. — Über das Naturhafte in der deutschen Kulturpolitik siehe neuerdings mit zahlreichen anregenden Fragestellungen, die allerdings auch vielfach den Widerspruch herausfordern, Willy Hellpach, Naturgewalt und Amtsgewalt im öffentlichen Erziehungswesen, in: Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung VI (Leipzig 1930, Heft 1) 18 ff.

volkes, durch Diktate eines herrischen Machtwillens darf das natürliche und segenspendende Eheband von Glaube und Volkstum, das in sich besteht und niemand vergewaltigen will, niemals gelöst und zerrissen werden. Wenn allerdings derart auch die religiös-kulturelle Seite der Kulturpolitik mit in Rechnung gestellt wird, kann diese nur an Ethos gewinnen. Wenn man überhaupt Kulturpolitik und Volkstumsschutz miteinander verbindet, können auch innerdeutsche kulturpolitische Kämpfe (Reichsschulgesetz, Bekenntnisschule, Bekämpfung von Schmutz und Schund, Jugendbewahrung, Wohlfahrtspflege, Bevölkerungspolitik) an Herbheit und Härte verlieren; denn man kann die auslandwärts gerichteten kulturpolitischen Bemühungen, die auf Volkstumsbehauptung gehen (Auslanddeutschtum), nicht im Inland mißbilligen. Eine Homogenität der kulturpolitischen Auffassungen oder doch eine Verständigungsbereitschaft könnte sich hier anbahnen, die der Festigung des Nationalstaats nur dienlich sein kann.

Neuerdings hat auch der Völkerbund, soviel er an Kritikbedürftigkeit auch aufweist, einem gewissen kulturpolitischen Pathos Raum gegeben. In der offiziellen Denkschrift der am Völkerbund errichteten Kommission für geistige Zusammenarbeit und für das internationale Institut für geistige Zusammenarbeit sind bemerkenswerte Gedanken geäußert, die von „dem ganzen großen Werk internationaler Zusammenarbeit" sprechen, die von Aufgaben reden, „die geistigen Arbeiter aller Länder zur Verständigung und zur gegenseitigen Hilfe bringen" [7]. Das sind Gedankengänge, denen man grundsätzlich nur zustimmen kann. Es geht das auf die intellektuelle Kooperation, die, wenn sie mehr Raum gewinnt, auch eine Zusammenarbeit der Seelen und der Herzen bedeuten könnte. So regt sich auch von einem neuen Standort das Ethos einer internationalen Kulturpolitik.

Viele neue Wege und Methoden öffnen sich dem Aufgabenkreis, das Ansehen der Kulturpolitik inmitten der Staatsaufgaben zu mehren, den Staat stärker vom Kulturellen her zu bestimmen. Die Sittlichkeit der Staaten und der Völker, der Verbände und des einzelnen kann bei diesem Prozeß der Durchdringung und Bereicherung nur gewinnen. In die labilen Elemente der Politik werden mit der stärkeren Einwirkung des Kulturellen feste statische und stabile Grundgewalten einbezogen. Es ist das Überwindung des schwankenden Bereichs einer Nur-Machtpolitik. Es ist das eine stärkere Rückbesinnung auf eine sittlich tiefer gegründete und organische Staatsauffassung.

Allerdings muß allen staatlichen Maßnahmen der Kulturpolitik



in Gesetzgebung und Verwaltung die pars maior et sanior der Volksgenossen verantwortlich und helfend zur Seite treten. Nur in dieser Wechselwirkung kann die sittliche Regenerativkraft des Kulturpolitischen zur vollen Entwicklung kommen. Wenn der Spanier Franz Suarez das corpus politicum gelegentlich auch als corpus mysticum bezeichnete [8], offenbar, wie Mausbach mit Recht sagt, um das Naturhafte, Sittliche, Volkstümliche einzuschließen, so paßt diese Namensgebung im besonderen auf das Gebiet der Kulturpolitik, das von bleibenden sittlichen Werten und Zielstellungen durchzogen ist [9].

## Anmerkungen.

[1] Der geistige Unterbau des Kulturhistorischen ist nach wie vor am besten bei Eduard Spranger (im Artikel „Kulturpolitik" bei Paul Herre, Politisches Handwörterbuch I 1087—1090) herausgearbeitet. Wenn wir manchen anderen Auffassungen Raum geben, so machen sich hier, wie kaum auf einem anderen politischen Gebiet, die Unterschiede der Weltanschauung geltend. Siehe dazu auch G. Schreiber, im Artikel „Kulturpolitik", in: Staatslexikon III [5] 690—702, und ebenda den Artikel „Forschungsinstitute" II [5] 74—89.

[2] Bei Paul Herre, Politisches Handwörterbuch II (Leipzig 1923) 85, im Artikel „Machtstaat und Machtlehre".

[3] C. H. Becker, Kulturpolitische Aufgaben des Reiches, Leipzig 1929, umschreibt die Kulturpolitik als „eine bewußte Einsetzung geistiger Werte im Dienste des Volkes oder des Staates zur Festigung im Innern und zur Auseinandersetzung mit anderen Völkern nach außen".

[4] Für Einzelheiten siehe Karl Griewank, Staat und Wissenschaft im Deutschen Reich. Zur Geschichte und Organisation der Wissenschaftspflege in Deutschland (Schriften zur deutschen Politik, herausgegeben von G. Schreiber, Heft 17 und 18, Freiburg i. Br. 1927), ferner die Festschrift für Schmidt-Ott: Aus fünfzig Jahren deutscher Wissenschaft, herausgegeben von Gustav Abb, Berlin 1930.

[5] Kulturfragen in der Deutschen Verfassung 43. 45; ferner: Ehe und Kindersegen [4], M.-Gladbach 1925.

[6] Siehe die Schrift: August Sauers kulturpolitische Reden und Schriften. Im Auftrage der Deutschen Gesellschaft der Wissenschaft und Künste für die Tschechoslowakische Republik eingeleitet und herausgegeben von Josef Pfitzner, Reichenberg i. B. 1928.

[7] Société des Nations. Institut International de coopération intellectuelle, Genève 1927, 5 ss. Siehe ferner den zehnjährigen Rechenschaftsbericht des Völkerbunds: Dix ans de coopération internationale. Préface par Sir Eric Drumond, Genève 1930, Secrétariat de la Société des Nations. Siehe hier besonders p. 430 ss., mit den Darlegungen über „la coopération intellectuelle".

[8] De leg. l. 3. c. 2. n. 4. — c. 3. n. 6. Erwähnt bei Mausbach, Aus katholischer Ideenwelt. Gesammelte Aufsätze und Vorträge, Münster 1921, 385.

[9] Ebenda. — Über das Naturhafte in der deutschen Kulturpolitik siehe neuerdings mit zahlreichen anregenden Fragestellungen, die allerdings auch vielfach den Widerspruch herausfordern, Willy Hellpach, Naturgewalt und Amtsgewalt im öffentlichen Erziehungswesen, in: Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung VI (Leipzig 1930, Heft 1) 18 ff.

# Joseph Mausbachs gestaltende Mitarbeit an der neuen Deutschen Reichsverfassung.

Von Heinrich Weber.

Mit der neuen Deutschen Reichsverfassung ist der Name Joseph Mausbachs unlöslich verbunden. Die Verfassung ist das Fundament des Staates, dessen soziologische Grundfunktion in der Sicherung der Ordnung innerhalb der Gesellschaft besteht. Doch worin besteht diese Sicherung der Ordnung? Hat der Staat auf den Schutz der individuellen Lebens-, Eigentums- und Betätigungssphäre des einzelnen Staatsbürgers, dem Ideal des Rechtsstaates entsprechend, sich zu beschränken, hat er möglichst weitgehend im Sinne absoluter Staatsomnipotenz in alle menschlichen Lebensbereiche regelnd einzugreifen, oder wie weit hat er sich positiv der Pflege und Förderung des kulturellen und ökonomischen Lebensbereiches anzunehmen? Die Antworten auf diese Frage gehen je nach der Welt- und Gesellschaftsauffassung auseinander. Von der Beantwortung dieser Kernfragen hängt aber naturgemäß die Stellungnahme zur Verfassung ab, die doch die wesentlichen Rechtssätze für die Gestaltung des innerstaatlichen Lebens enthält. Damit wird jede Verfassung in den Kampfbereich weltanschaulicher Gegensätze gerückt. Wer auf diesem Kampfplatz zielsicher und erfolgreich mitwirken will, der muß nicht nur über taktisches Geschick, sondern vor allem und in erster Linie über das Rüstzeug einer wissenschaftlich klaren Erkenntnis des Wesens und der tiefsten Zusammenhänge menschlicher Lebensbereiche verfügen. Diese Voraussetzungen erfüllte kaum einer im gleichen Maße wie Joseph Mausbach, dessen „Schlagfertigkeit und Disputierkunst“ schon aus seiner Studentenzeit gerühmt wird, der vor allem aber aus langer, ernster Forschungs- und Lehrtätigkeit das wissenschaftliche Rüstzeug mitbrachte, der wie kaum ein Gelehrter stets in lebendiger Fühlung mit dem öffentlichen Leben gestanden hatte, als er „auf Drängen maßgebender Kreise“ — wie er selbst in seiner Autobio-



graphie schreibt — sich zur Annahme eines Mandates für die Verfassunggebende Deutsche Nationalversammlung entschloß[1].

Am Ende des blutigen Völkerringens bot die sozialökonomische und geistig-kulturelle Lage Deutschlands ein Bild trostloser Zerrissenheit. Das Wirtschaftsleben, durch die gewaltsame Absperrung vom Weltmarkte aufs äußerste erschöpft, mußte von der Kriegs- auf die Friedenswirtschaft umgestellt werden; obendrein beeilte man sich, an dem todkranken Wirtschaftskörper mit Sozialisierungsversuchen mannigfachster Art zu experimentieren. Die monarchische Regierungsform, die man allzu spät durch Konzessionen gegenüber lange geäußerten Forderungen der breiten Volksschichten noch zu erhalten versuchte, zerbrach mit einer geradezu unfaßbaren Schnelligkeit. In überraschend kurzer Frist legten alle deutschen Fürsten ihre Zepter aus der Hand. Den Demokratisierungsbestrebungen war die Bahn frei gegeben. Im gesellschaftlichen Leben hatten sich Gegensätze und Spannungen herausgebildet, die in der Novemberrevolution kurz aber heftig aufbrachen und nun auf einen radikalen Bruch mit der bestehenden Sozialordnung hindrängten. Weite Kreise erblickten in der Verwirklichung der bolschewistischen Ideologie das politische Ideal und gleichzeitig die ersehnte Möglichkeit, tunlichst gründlich mit der verhaßten Staatsordnung der Vergangenheit aufzuräumen, aber auch mit der kulturellen Tradition energisch zu brechen. Alle ernst Denkenden beschwerte die bange Frage: wie soll aus dem Chaos sich wieder Ordnung gestalten? Es war klar, daß der Streit um die Neuordnung der Dinge sich konzentrieren würde im Ringen um die Gestaltung des neuen Grundgesetzes der Staatsordnung, der Verfassung, deren Schaffung die wesentliche Aufgabe der Nationalversammlung war. Sollte nicht im Wirrwarr der Nachrevolutionszeit wertvollstes christliches Kulturgut unrettbar untergehen, dann mußte diese schwere Schicksalsstunde des deutschen Volkes die Vertreter christlicher Staats- und Sozialphilosophie auf den Plan rufen. In diesem Ringen konnte Deutschland seinen führenden katholischen Moraltheologen, Joseph Mausbach, nicht entbehren. Seine wissenschaftliche Lebensarbeit wies ihm zwangsläufig die ihm gebührende Kampfposition zu: es war der Verfassungsausschuß, dessen Beratungen, wie zu erwarten war, zu „einem angespannten, hier und da dramatischen Ringen“[2] sich gestalteten. Am stärksten beteiligte sich Mausbach an dem Zustandekommen der Artikel, die sich mit den Grundrechten und Grundpflichten befaßten und zwar vor allem mit ihrem dritten und vierten Abschnitt

(Religion und Religionsgesellschaften, Bildung und Schule). Bei der Beratung dieser Materien im Verfassungsausschuß hat Joseph Mausbach wertvollste Mitarbeit geleistet. Vom Verfassungsausschuß wurde er zum Berichterstatter des zweiten Hauptteiles, dritter Abschnitt (Religion und Religionsgesellschaften) bestimmt [8].

Jede Verfassung hat die wesentliche Aufgabe, Grundsätze für die freie Betätigung der Einzelpersönlichkeit im Rahmen des Staatsganzen und für die Anteilnahme der Staatsbürger am staatlichen Leben einerseits und für die Herrschaftsübung des Staates anderseits aufzustellen. Das soziale Leben ist eben wesentlich bestimmt durch die polare Spannung zwischen Individuum und Gemeinschaft. In dieser Spannung steht nicht nur der Einzelmensch, der auf der einen Seite das innere Drängen nach persönlicher Freiheit und unbehinderter Betätigungssphäre verspürt, aber auf der anderen Seite die Notwendigkeit der Ordnung und Eingliederung vernunftmäßig erkennt, in dieser Spannung steht auch der Staat. Als deutlichen Ausdruck dieser Spannung vernehmen wir im Staatenleben aller Zeiten immer wieder den Ruf nach Freiheit, nach Persönlichkeitsrechten und Ungebundenheit einerseits und den Ruf nach Ordnung, nach Autorität, Gebundenheit und Eingliederung anderseits. Und doch sind das Freiheitsprinzip und das Autoritätsprinzip nur scheinbar entgegengesetzt, man kann sie nur theoretisch voneinander trennen. Praktisch ist ein geordnetes gesellschaftliches und staatliches Leben nur möglich bei einer entsprechenden Synthese von Autorität und Freiheit. Die Überspannung des Freiheits- oder Individualprinzips führt, wie die Beobachtung der Geschichte zeigt, dahin, daß der Schwache vom Starken ausgebeutet und das durch die Menschennatur geforderte Gemeinschaftsleben der allgemeinen Auflösung entgegengeführt wird. Anderseits lehrt die Erfahrung — man denke nur an die deutschen Verhältnisse im Weltkriege — daß eine Staatsgewalt sich selbst schwächt, wenn sie a l l e s unmittelbar autoritativ zu reglementieren versucht. Überspannung des Autoritäts- oder Sozialprinzips macht den Staat zu einer unerträglichen Zwangsanstalt, gegen die früher oder später die freien Kräfte des Gesellschaftslebens revolutionieren werden. Gewiß wird das jeweilige Maß der Anwendung des Individual- oder Sozialprinzips, der Gewährung von Freiheit oder der Betonung der Autorität, in verschiedenen Zeiten und unter verschiedenen Verhältnissen verschieden sein müssen. Grundsätzlich erfordert das gesellschaftliche und staatliche Leben eine Synthese beider Prinzipien. Die jeweils zweck-



mäßige, beste tatsächliche Gestaltung dieser Synthese zu finden, ist die schwere Aufgabe einer klug abwägenden Staats- und Gesellschaftspolitik.

So war es die Aufgabe der neuen Reichsverfassung, eine bestmögliche S y n t h e s e z w i s c h e n I n d i v i d u a l - u n d S o z i a l p r i n z i p, diesen beiden polaren Ideen jedes menschlichen Gemeinschaftslebens, zu finden. Eine schwere Aufgabe angesichts der geistigen und politischen Gesamtsituation! Bei der Reichsgründung war die Lage eindeutiger und leichter zu meistern. Unter der Herrschaft individualistisch-liberaler Ideenströmungen konnte man sich damals damit begnügen, den obersten Grundsatz des Liberalismus vom laisser faire nach Möglichkeit zu realisieren, alle Hemmungen, die einer freien Entfaltung der wirtschaftlichen Kräfte entgegenstanden, zu beseitigen. Die „Wohlfahrt des Volkes“ glaubte man dadurch hinreichend garantiert zu haben. Dazu kam, daß die durch die nationale Einheitsidee ausgelöste Begeisterung das Interesse an einer verfassungsmäßigen Regelung von Einzelfragen nicht aufkommen und sogar den Wunsch nach Sicherung der einzelpersönlichen Freiheits- und Betätigungssphäre zurücktreten ließ. Nur so versteht man es, daß Anträge auf Aufnahme von Grundrechten in die Reichsverfassung damals abgelehnt wurden. Nach der Reichsgründung setzte dann eine, wenigstens äußerlich gesehen, ungeahnt glänzende wirtschaftliche Entwicklung ein. Eine ungeheure Kapitalbildung vollzog sich, steigende Produktionsziffern kündeten den wirtschaftlichen Aufschwung. Deutschland trat als machtvoller Industriestaat auf den Weltmarkt. Allerdings mußte man bald erkennen, daß stärkste und gefahrvollste Spannungen zwischen den einzelnen Gruppen des Staatsvolkes den Zusammenhalt des Ganzen gefährdeten. Auf dem Wege der Gewaltanwendung (Sozialistengesetz) einerseits und dem der Sozialpolitik (Sozialversicherung, Arbeiterschutz) anderseits bemühte man sich, die soziale Unzufriedenheit einzudämmen und die allzu krassen Ungleichheiten und Härten zu mildern. Jedenfalls blieb den Schöpfern der alten Reichsverfassung das Ringen um einen für das Staatsganze möglichst günstigen Ausgleich zwischen überspannt individualistischer und extrem kollektivistischer Ideologie erspart.

Völlig anders war die Lage in der Nachkriegszeit, in der Geburtsstunde der neuen Reichsverfassung. Als Reaktion gegenüber der zwar unentbehrlichen, aber doch hier und dort allzu straff gehandhabten Disziplin und der Unerbittlichkeit militärischer Stellen während des Weltkrieges und gegenüber den durch die militäri-

sche und wirtschaftliche Lage bedingten, sicherlich oft zu rigoros durchgeführten Eingriffen in die Selbstgestaltungsmöglichkeit des einzelmenschlichen Lebens wird jetzt mit wahrem Ungestüm die Forderung nach individueller Freiheit erhoben. Anderseits war die kollektivistisch-sozialistische Welle in mächtigem Anwachsen begriffen, waren doch rund 13 Millionen Stimmen für die Sozialdemokratie abgegeben. Hier galt es, ein Ausschlagen des Pendels ins Extrem nach der einen oder anderen Seite zu verhüten, hier mußte die der Menschennatur und dem wirklichen Leben allein gerecht werdende Synthese zwischen den überspannten Gegensätzen gefunden werden. Hier mußte namentlich ein zu schroffer Bruch mit der Vergangenheit vermieden, es mußten Anknüpfungspunkte für eine organische Weiterentwicklung in geistigkultureller und sozialökonomischer Hinsicht gesucht werden. Vielleicht stehen wir den Ereignissen noch zu nahe, um die Gefahrenfülle der damaligen Zeit für Deutschlands Zukunft ganz übersehen und voll würdigen zu können. Doch das eine steht fest: die Lage erforderte angesichts des unmittelbaren Aufeinanderprallens antithetisch gerichteter Gestaltungskräfte Persönlichkeiten, die in ihrer Grundeinstellung synthetisch dachten und zutiefst von einer organischen Gesellschafts- und Staatsauffassung durchdrungen waren. Diesen Männern wird man in der Zukunft voraussichtlich eben so innig danken, wie man sie jetzt im Meinungsstreit der Gegenwart um das neue Verfassungswerk vielfach nur zu scharf angreift und zu ungerecht schmäht.

In die Reihen dieser Männer stellte sich Joseph Mausbach, den man ohne Übertreibung als einen der entschiedensten und auch erfolgreichsten Verfechter christlich-organischer Weltauffassung in der Nationalversammlung bezeichnen kann. Als hervorragender Augustinusforscher und Kenner der thomistischen Staats- und Gesellschaftslehre war Mausbach berufen, aus den Grundelementen der organisch-universalistischen Auffassung wertvollstes Gedankenmaterial zum Aufbau der neuen Staatsordnung im Sinne der oben angedeuteten Synthese beizusteuern. Daher das Streben nach Überbrückung der Gegensätze, nach Hervorkehrung des Einigenden und Gemeinsamen. Besonders deutlich kommt dieses Streben Mausbachs in seiner Rede in der 25. Sitzung der Nationalversammlung zum Durchbruch, wo er ausdrücklich sein Bemühen betont, „von den trennenden zu den fördernden und einenden Gesichtspunkten, die uns doch vor allen Dingen vorschweben müssen, hinzuleiten“[4].



Inhaltlich kann eine Verfassung sich beschränken auf eine vorwiegend formale Abgrenzung der einzelnen Staatsorgane und ihrer Funktionen und sich dadurch mehr oder weniger auf dem Niveau eines Vereinsstatutes bewegen, sie kann aber auch in ihrer ganzen Prägung den auf Erhaltung und Förderung kultureller und nationaler Werte gerichteten Gestaltungswillen ihrer Schöpfer verraten. Im ersteren Falle werden einige Fachjuristen und Verwaltungspraktiker sich mit ihrem Inhalt berufsmäßig vertraut zu machen und zu beschäftigen haben, im übrigen aber wird sie auf Interesselosigkeit stoßen, Volksfremdheit wird ihr Schicksal sein. Im letzteren Falle wird sie, wie jedes bedeutsame Kulturdokument, im lebhaften Streit der Meinungen stehen, ihre Schöpfer werden mancherlei Angriffen und Verdächtigungen ausgesetzt sein, aber sie vermag wenigstens an das Innere des Volkes heranzukommen, sie vermag Haß auszulösen, aber auch Liebe zu entfachen. Bei der alten Reichsverfassung galt das primäre Interesse der organisatorischen Zusammenfassung der Einzelstaaten zum neuen Deutschen Reich. Sie präsentiert sich in der Präambel als ein Bündnisvertrag zwischen den Fürsten als Trägern der Staatsgewalt, sie sucht in der Hauptsache eine konstruktive Aufgabe zu lösen und ist inhaltlich vorwiegend auf organisatorische Grundsätze und Bestimmungen abgestellt. Daraus erklärt es sich wohl zum großen Teil, daß die Tatsache ihres Bestehens eigentlich niemals tiefer in das Volksbewußtsein eingedrungen ist. — Wesentlich anders dagegen die neue Reichsverfassung. Gewiß sind auch hier die Kompetenzen von Reich, Ländern und Gemeinden abgegrenzt, auch hier werden Grundsätze für die Bildung, die Rechtsstellung und die Funktionen der einzelnen Staatsorgane aufgestellt, auch hier werden Bestimmungen vorwiegend organisatorischer Art getroffen, aber darüber hinaus spiegelt sich in ihr wider der Kampf um höchste Kulturgüter, der bei ihrer Schaffung geführt wurde. Gerade hier liegt ein überragendes Verdienst Mausbachs. Seine tiefgründigen kulturliterarischen Arbeiten, seine Jahrzehnte lange Lehrtätigkeit als Fachvertreter der Moraltheologie und Apologetik und die dadurch gewonnene Beherrschung der Kulturproblematik legitimierten ihn wie kaum einen anderen, bei allen kulturpolitischen Fragen sein fachwissenschaftlich fundiertes Urteil in die Wagschale zu werfen. Hier lag, wie er selbst schreibt, sein ganz besonderes Interesse[5]. Zur Erklärung der Kulturfragen in der Verfassung und zur Verteidigung der in der neuen Reichsverfassung gefundenen Lösungen und Formulierungen hat er auch in

der Folgezeit wiederholt zur Feder gegriffen [6]. Nicht etwa, als ob Mausbach in der Haltung der Reichsverfassung gegenüber kulturellen Fragen die Ideallösung erblickte, er selbst stellt vielmehr ausdrücklich fest: „Das Problematische und Gefahrvolle mancher Bestimmungen der Grundrechte steht niemand so deutlich vor Augen wie denen, die an ihrer Beratung teilgenommen und ihre Gesetzeskraft nach bestem Wissen und Gewissen mitbeschlossen haben“ [7].

Zu den größten Meinungsverschiedenheiten führte im Verfassungsausschuß die Frage nach der Aufnahme und Ausgestaltung der sog. „Grundrechte“ [8]. Die Regierungsvorlage sah im 2. Abschnitt für die neue Verfassung die Einführung von Grundrechten vor, die inhaltlich in der Hauptsache das Resultat der Beratungen von 1848 in der Frankfurter Paulskirche brachten. Die eingehende Besprechung im Verfassungsausschuß drehte sich vorwiegend um die drei Fragen nach dem Wesen, dem Inhalt und der Form der Grundrechte. Man mußte erkennen, daß die Grundrechte ihrem Wesen nach gegenüber 1848 einen Wandel erfahren hatten. Wenn es in der französischen Revolution Sinn hatte, die „Menschen- und Bürgerrechte“ zu proklamieren, und wenn es im Obrigkeitsstaate angebracht war, gegenüber der Übermacht des Staates dem Staatsbürger ein freies Betätigungsfeld zu garantieren, so mußte im Volksstaate dieser Wesenszug der Grundrechte zurücktreten. Ging nicht jetzt die Staatsgewalt vom Volke aus? Hatte es da noch denselben Sinn wie früher, das Staatsvolk gegen die Staatsgewalt zu schützen? Mußte nicht jetzt vielmehr das Staatsvolk als Träger der Staatsgewalt auch an seine Pflicht erinnert werden? So mußten konsequenterweise aus den alten Grundrechten die „Grundrechte und Grundpflichten der Deutschen“ werden, die als oberste Grundsätze und Normen für das bonum individuale und das bonum commune als entscheidend angesehen wurden und daher ihrer Bedeutung entsprechend einen gesicherten Platz im staatlichen Grundgesetz erhalten sollten. Hinsichtlich des Inhaltes zeigte sich die Tendenz zur Erweiterung. Namentlich wünschte man eine Sicherung dagegen, daß nicht die Länderregierungen auf dem so wichtigen kulturpolitischen Gebiet nach freiem Ermessen schalten und walten könnten. Naturgemäß bedingte dieser Wandel in Wesen und Inhalt auch einen Wandel in der Form. Der an das Volk gerichtete Inhalt mußte in ein volkstümliches Gewand und nicht in die Geheimsprache des Juristendeutsch gekleidet werden. Somit kommt also in der Aufnahme von Grundrechten und Grundpflichten in die Reichsverfassnug einmal die individualistische Forderung nach Festsetzung der Freiheitssphäre des Individuums gegenüber dem Staate, dann aber auch die Einwirkung sozialer Ideen zum Ausdruck. Durch die in ihnen grundgelegten obersten Richtlinien haben die zwischenmenschlichen Beziehungen der Individuen untereinander sowie der Individuen und Gruppen zum Staate Gestaltung gefunden. Wir haben es hier also sowohl mit subjektiv öffentlichen Rechten als auch mit einem sozialen Programm, mit einer „Art von Kulturprogramm des neuen Deutschland“ [9] zu tun.



Jedem christlichen Kulturpolitiker mußte natürlich daran gelegen sein, Ehe und Familie in den besonderen verfassungsmäßigen Schutz der Grundrechte einzubeziehen. Darum wurde von Beyerle im Namen der Zentrumspartei die Notwendigkeit betont, „die Ehe als Grundpfeiler des sozialen Lebens nicht ohne Erwähnung zu lassen“ [10]. Den nachhaltigen Einfluß eines harmonischen Familienlebens auf die Charaktergestaltung und den Werdegang des Menschen hatte Mausbach an sich selbst verspüren dürfen, wie er es dankbar und pietätvoll in seiner Autobiographie gesteht [11]. Mit Augustinus erblickt er in der Familie ein „seminarium civitatis“, von dessen bedeutsamer sozialer Funktion er zutiefst überzeugt ist. Daher formuliert Mausbach unzweideutig in der 32. Sitzung des Verfassungsausschusses seine Forderung: „Die Ehe muß geschützt werden, denn Ehe und Familie sind für die Fortpflanzung und die Ordnung der menschlichen Gesellschaft der einzige sittliche Weg. Aus diesen ethischen und rechtlichen Gesichtspunkten muß die Familie heilig gehalten und geschützt werden“ [12]. Aus dieser Grundeinstellung setzte Mausbach, gemeinsam mit Beyerle und seinem Freunde Franz Hitze, sich mit aller Entschiedenheit in der Nationalversammlung für eine verfassungsmäßige Gewährleistung der monogamen Ehe, als der nach göttlichem Gesetz geschaffenen sittlichen Institution, ein. In Artikel 119 der neuen Reichsverfassung hat dieses Ziel grundsätzliche Verwirklichung erfahren.

Im engsten Zusammenhang mit den Fragen nach der Gestaltung von Ehe und Familie steht das Problem der Stellung der Unehelichen. Bei den Verhandlungen in der Nationalversammlung wurden die grundsätzlichen Fragen der rechtlichen Gleichstellung der unehelichen mit den ehelichen Kindern und die Frage nach ausreichendem Schutz der Unehelichen nicht scharf genug auseinandergehalten. Die Linke forderte unter Hintansetzung des

Schutzbedürfnisses der unehelichen Kinder die grundsätzliche Rechtsgleichheit in der Annahme, daß mit Gewährung der gleichen Rechtsstellung ein gleichmäßiger Schutz von selbst gewährleistet werde. Den Vertretern christlicher Weltanschauung lag selbstverständlich die beklagenswerte Situation der Unehelichen nicht minder am Herzen, aber demgegenüber stand bei ihnen die gewiß berechtigte Furcht, durch Zubilligung der Rechtsgleichheit die Primatstellung der Familie und des ehelichen Geschlechtsverkehrs gefährden zu können. Gegenüber einem Antrage [13], der grundsätzliche Rechtsgleichheit erstrebte, anerkennt Mausbach das Bedauerliche und Tragische im Schicksal des unehelichen Kindes, betont aber anderseits entschieden die prinzipielle Seite der Frage, indem er hervorhebt, „daß gerade durch diesen Unterschied den Menschen das Gewissen geschärft werden soll, nicht auf willkürlichem, ungebundenem Wege, sondern nur in der Form der Ehe Gemeinschaften zu bilden. Es ist ja tragisch, daß das Kind für die Sünden der Eltern leiden muß; wir können aber nicht alles Traurige in der Welt entfernen, zumal auf einem Gebiete, wo die Gesetze der Biologie und der Moral den engsten Zusammenhang herstellen. Die Gesellschaft soll aber dafür sorgen, daß diese als ungerecht empfundene Tragik ausgeglichen wird“ [14]. In der endgültigen Regelung ist dann auch die von Mausbach aufs schärfste bekämpfte Gleichstellung nicht erfolgt.

Ein wesentlicher Unterschied der neuen Reichsverfassung gegenüber den Zuständen im Deutschen Reich von 1871 besteht darin, daß die Weimarer Verfassung durch Art. 10 eine Zuständigkeit des Reiches zur Regelung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche begründet. Das Reich hat von dieser Zuständigkeit in verschiedenen Artikeln der neuen Verfassung Gebrauch gemacht. Man wird angesichts der weittragenden Bedeutung der Frage nach dem Verhältnis zwischen Staat und Kirche von vornherein erwarten dürfen, daß die endgültige Regelung nur nach starkem geistigen Ringen zustandekam. Die Hauptarbeit, die sich bei der Regelung dieser Frage ergab, wurde im Verfassungsausschuß geleistet. Es war ein Kampf um grundsätzlichste und tiefste Fragen, ein Streit um höchste Kulturgüter, der hier in geradezu vorbildlich sachlicher und geistig hochstehender Diskussion, wie jeder unbefangene Leser nach dem Studium des Verhandlungsberichtes unbedingt anerkennen muß, geführt wurde. Für die Zentrumspolitiker war das Kampffeld kein Neuland, durchzieht doch das Problem Staat und Kirche alle Jahrhunderte, und hatten doch



die höchsten kirchlichen Autoritäten dazu Stellung genommen. Die Aufgabe bestand angesichts der Vielgestaltigkeit des Begriffes „Trennung von Staat und Kirche“ darin, unter absoluter Wahrung des grundsätzlichen Standpunktes die bestmögliche Formulierung zu finden, die Weiterbau und Neuformung auf dem bewährten alten Fundament der Grundsätze für ein christliches Staats- und Kulturleben gestattete. In diesem „Kulturkampf“ stand Joseph Mausbach in vorderster Reihe und nahm an der Gestaltung der entsprechenden Verfassungsartikel hervorragenden Anteil.

Inhaltlich gesehen umfaßt die Frage „Staat und Kirche“ so viele Einzelprobleme, daß naturgemäß schon bei ihrer Inangriffnahme Meinungsverschiedenheiten aufkommen mußten. Sollte man überhaupt hiermit die Grundrechte in der Reichsverfassung belasten, sollte man möglichst viele Einzelfragen verfassungsmäßig regeln oder sollte man in der Verfassung sich Beschränkung auferlegen und daneben ein besonderes Reichsgesetz schaffen und außerdem der Landesgesetzgebung auch auf diesem Gebiete noch Spielraum gewähren? Nicht mit Unrecht warnte Harnack davor, die entsprechenden Artikel zu sehr zu belasten und dadurch „ein Kind mit einem Wasserkopf“ in die Welt zu setzen. Allein so berechtigt dieses Bedenken auch sein mochte, die tatsächlichen Erfahrungen der letzten Zeit: die geradezu unbegreiflich radikalen Erlasse des Kultusministers Adolf Hoffmann, die unerhörten religions- und kirchenpolitischen Maßnahmen zahlreicher Landesregierungen auf der einen Seite und die eminente Bedeutung dieses Fragenkomplexes auf der andern Seite zwangen dazu, nach Möglichkeit eine verfassungsmäßige Sicherung durch Einbeziehung in die Grundrechte zu erstreben. Diesem Tatbestand trug die Forderung Mausbachs Rechnung, die er in der 25. Sitzung der Verfassunggebenden Deutschen Nationalversammlung erhob, daß „auch in diesem wichtigen Kulturgebiet der Religion und der Schule ein einheitlicher Ausbau der Grundrechte vonnöten sei“ [15]. Dieser Standpunkt Mausbachs fand bei der überwiegenden Mehrheit der Abgeordneten Billigung, so daß wichtigste Grundfragen unseres gesamten Kulturlebens einer verfassungsmäßigen Regelung unterworfen wurden.

Zunächst war es das grundlegende Problem der Trennung von Staat und Kirche, das im Verfassungsausschuß bereits bei der Beratung der am 29. März 1919 von den Abg. Gröber, Beyerle, Mausbach usw. eingebrachten Vorschläge auftauchte. Von sozialdemokratischer Seite (Meerfeld) wurde entsprechend dem

Grundsatz „Religion ist Privatsache" die völlige Loslösung von Staat und Kirche gefordert. Grundsätzlich formulierte die Sozialdemokratie ihren Standpunkt dahin, daß die Zeiten der Herrschaft der Kirche vorüber seien und die Kirchen infolgedessen Zugeständnisse machen müßten. Anderseits aber wolle die Partei keinen Kulturkampf, anerkenne vielmehr die Bedeutung und Macht der Religion auch für die Gegenwart. Sie wisse, daß „die Religion ein inneres Bedürfnis für zahllose Menschen" sei, und „diese Menschen durchweg das Bedürfnis zum Zusammenschluß in kirchlichen Gemeinschaften" hätten. Man wolle „keine gewaltsame Trennung, sondern eine schiedlich-friedliche Einigung". Allein die im Zentrumsantrage vorgeschlagenen Wege seien „nicht gangbar" [16]. Von besonderem Interesse war natürlich das Problem für die Vertreter der evangelischen Kirche wegen der dort gegebenen engen Beziehungen zwischen Staat und Kirche. Mit dem Sturz der Monarchie und dem damit verbundenen Fortfall des landesherrlichen Kirchenregiments war für die protestantische Kirche bereits der wesentlichste Schritt zur Trennung vom Staate getan. Dieser Schritt wurde von manchen, die das bisherige Verhältnis als eine zu weitgehende Bevormundung betrachteten, als Befreiung begrüßt, von anderen wiederum bedauert. Die Wünsche und Zielsetzungen waren verschieden: die einen wollten den Staat vom Einfluß der Kirche erlösen, die anderen die Kirche aus den Fesseln des Staates befreien. So mußte es in der 19. Sitzung des 8. Ausschusses, die sich mit dieser grundsätzlichen Frage befaßte, zu einem großen geistigen Ringen zwischen den Vertretern der verschiedenen Auffassungen kommen. Es entspann sich eine Auseinandersetzung, die man in den Berichten nur mit größter innerer Spannung lesen kann, bei der Joseph Mausbach in vorderster Front stand.

Auch hier wieder sucht Mausbach das Gemeinsame und Einigende hervorzuheben. Er betont für seine Partei die Möglichkeit und Bereitschaft, „eine Strecke Weges mit den Sozialdemokraten zusammenzugehen". Aber mit größter Entschiedenheit weist er den sozialdemokratischen Grundsatz zurück, daß die Religion Privatsache und die Kirchen Privatvereine seien. „Diese Auffassung würde der geschichtlichen Wirklichkeit nicht entsprechen. Man kann nicht eine Kirche, die etwa 30 Millionen Anhänger zählt und seit der Völkerwanderung die deutsche Kultur mitgestaltet hat, einer flüchtigen heutigen Religionsbildung gleichstellen" [17]. Namentlich in der 25. Sitzung der Nationalversammlung [18] verficht Mausbach den Standpunkt und die Interessen des Katholizismus mit



äußerst beachtlichen Gründen, indem er grundsätzliche Momente ins Feld führt, auf das tiefste Wesen der Religion zurückgreift und die innen- und außenpolitische Bedeutung der Frage scharf betont.

So ist es gewiß nicht zuletzt Joseph Mausbachs Verdienst, wenn es in dieser heißumstrittenen, für die Zukunft der Kirche fundamentalen Frage zu einer Regelung kam, die eine vollständige, radikale Lösung von Staat und Kirche vermied. Das Ergebnis der Beratungen ist das im Art. 137 der Reichsverfassung zum Ausdruck kommende Trennungsprinzip: „Es besteht keine Staatskirche", das sich hauptsächlich gegen das Staatskirchentum, vor allem gegen das landesherrliche Kirchenregiment wendet, das eine stellenweise zu weitgehende Abhängigkeit der Kirche vom Staate begründet hatte. Natürlich ließ diese Formulierung des Trennungsprinzips noch eine Reihe bedeutsamer Einzelfragen offen, um deren Lösung man sich in der Einzeldebatte mühen mußte.

Nachdem das Trennungsprinzip in eine negative, besonders das Staatskirchentum verneinende Formulierung gekleidet war, mußte mit notwendiger Konsequenz die Frage auftauchen, wie denn nun positiv die Rechtsstellung der Religionsgesellschaften im neuen Reich werden solle. Wesentliche Vorfrage hierfür war die Stellungnahme zur Religionsfreiheit. Hierbei handelte es sich nicht um neu zu erkämpfendes staatsbürgerliches Recht, es war vielmehr im Prinzip die Religionsfreiheit in Preußen bereits 1794 durch das Allgemeine Landrecht anerkannt: „Die Begriffe der Einwohner des Staats von Gott und göttlichen Dingen, der Glaube und der innere Gottesdienst können kein Gegenstand von Zwangsgesetzen sein. Jedem Einwohner im Staat muß eine vollkommene Glaubens- und Gewissensfreiheit gestattet werden." Immerhin ließen die trüben Erfahrungen der ersten Nachrevolutionszeit eine verfassungsmäßige Sicherung der Religionsfreiheit erwünscht erscheinen. Gerade hierauf weist Mausbach in der Nationalversammlung ausdrücklich hin [19]. Seiner gestaltenden Mitarbeit ist wesentlich das Resultat zu danken, daß im Art. 135 der neuen Verfassung allen Bewohnern des Reiches „volle Glaubens- und Gewissenfreiheit" gewährt wird, m. a. W.: „Die Freiheit, ihren religiösen Glauben zu bekennen und zu betätigen, die Freiheit, ihrem sittlichen Gewissen zu folgen und Gedankenfreiheit d. h. die Freiheit, ihre Gedanken — hier vor allem die philosophische Überzeugung — frei zu äußern" [20].

Mit dieser Verankerung der individuellen Religionsfreiheit in der Reichsverfassung war grundsätzlich auch schon die Freiheit der Religionsgemeinschaften gegeben, denn nach Anschütz [21] schließt die Religionsfreiheit (Glaubensfreiheit im weiteren Sinne) drei einzelne Freiheitsrechte ein: die Glaubens- und Gewissensfreiheit (Bekenntnisfreiheit), die Kultusfreiheit (Freiheit der Religionsübung) und die religiöse Assoziationsfreiheit (Freiheit der Vereinigung zu Religionsgesellschaften). Die Absätze 2—4 des Art. 137 R.V., in denen die Assoziationsfreiheit festgelegt ist, ergaben sich danach mit einer gewissen Zwangsläufigkeit. Anders jedoch die Frage nach der Rechtsstellung der Religionsgesellschaften. Hier mußte wiederum ein Kampf entstehen, da die Linksparteien entsprechend ihrem Programmsatz: „Religion ist Privatsache" in den Religionsgesellschaften weiter nichts als private Vereinigungen mit religiöser Zielsetzung anerkennen wollten. Mausbach setzte sich im Gegensatz dazu stark für die Stellung der Religionsgesellschaften als öffentliche Körperschaften ein, wobei er hervorhob, daß man an sachlich und historisch bedingten Tatsachen, wie es die öffentliche Rechtsstellung der Kirche sei, bei der Schaffung des staatlichen Grundgesetzes nicht einfach vorbeigehen und auch nicht außer acht lassen dürfe, „daß die sog. Vorrechte der Kirchen durch große sittliche und soziale Leistungen im Volksleben aufgewogen werden" [22]. Besondere Schwierigkeiten bereitete im Verfassungsausschuß die Klarstellung des Begriffes „öffentlich-rechtliche Körperschaft", die letzten Endes zu dem Resultat führte, „daß als eine öffentlich-rechtliche Körperschaft nach dem Wortsinn und der deutschen Rechtslage eine solche zu bezeichnen ist, die für das öffentliche Gesellschaftsleben, also auch für die Staatswohlfahrt, Bedeutung hat, deren Aufgaben sich mit den Interessen des Staates berühren und die darum auch als Körperschaft im öffentlichen Staatsrecht besondere Berücksichtigung findet" [23]. Das Ergebnis der Verhandlungen war eine Einigung dahin, daß die Religionsgesellschaften Körperschaften des öffentlichen Rechtes bleiben, soweit sie solche bisher waren. Darüber hinaus können anderen Religionsgesellschaften auf ihren Antrag hin unter bestimmten Kautelen gleiche Rechte gewährt werden. Diese Verfassungsbestimmung geht auf die Annahme eines Antrages zurück, der vom Zentrum ausging. Mausbach hebt ausdrücklich als Entgegenkommen seiner Partei hervor, daß auch anderen Religionsgesellschaften als den Landeskirchen die Rechte einer öffentlichen Körperschaft gewährt werden sollen, wenn sie durch



die Zeit ihres Bestehens und die Zahl ihrer Mitglieder eine Gewähr der Dauer bieten [24]. Besonders wichtig für die Religionsgesellschaften ist ihre rechtliche Freiheit und Selbständigkeit gegenüber dem Staate. „Die Religionsgesellschaften und Kirchen sind auf ihrem inneren Gebiete, auf dem Gebiete der Religion vollkommen selbständig, und zwar auch in der Verleihung und Besetzung ihrer Amtsstellen" [25].

Gegen die Freiheit der Vereinigung zu geistlichen Gesellschaften und ihre unbeschränkte Zulassung machten sich im Verfassungsausschuß anfangs Bedenken geltend, die von den verschiedensten Seiten und aus den verschiedensten Beweggründen hervorgingen. Mausbach setzt sich indessen stark dafür ein unter energischem Hinweis auf das einfache Recht der freien Vereinsgründung und unter Betonung der hohen Bedeutung der geistlichen Gesellschaften. „Ich möchte erinnern an die vielen sozialen Aufgaben, die von diesen religiösen Gesellschaften erfüllt worden sind und weiterhin erfüllt werden. Sie machen sich schon insofern um die Milderung der Klassengegensätze verdient, als sich Leute aus allen Ständen darin zusammenfinden. Auch für die Auslandstätigkeit des Deutschen Reiches sind die religiösen Genossenschaften nicht zu entbehren" [26]. Es ist ein unbestreitbares Verdienst des Zentrumsabgeordneten Mausbach, daß den religiösen Vereinen und Gesellschaften durch Art. 124 R.V. die volle staatsbürgerliche Freiheit ausdrücklich garantiert und damit implicite allen Ausnahmegesetzen der rechtliche Boden entzogen wurde.

Noch ein letzter kulturpolitischer Fragenkomplex, der heiß umstritten und bei dessen Regelung die gestaltende Mitarbeit Joseph Mausbachs wesentlich und ausschlaggebend war, sei wenigstens kurz erwähnt: das Bildungs- und Schulwesen. Mit Entrüstung weist Mausbach bei der Erörterung der grundsätzlichen Haltung des Staates gegenüber der Schule auf die Erlasse des Preußischen Ministeriums für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung hin. Zunächst sei künstlich die örtliche geistliche Schulaufsicht beseitigt, dann das Schulgebet verboten, die Religionslehre als Prüfungsfach untersagt, und außerdem seien in der Begründung verletzende Klagen gegen die bisherigen kirchlichen Formen der religiösen Erziehung erhoben. Diesen verletzenden und unerträglichen Eingriffen gegenüber konnte für die christlichen Kulturpolitiker die Parole nur lauten, wie Mausbach sie formulierte: Schutz der Elternrechte, keine Zwangsnorm, sondern volle Freiheit! [27] Das Verhalten einzelner Landesregierungen gegenüber dem

Bildungs- und Schulwesen war so unerhört gewesen, daß kein verantwortungsbewußter Politiker auf die verfassungsmäßige Sicherung der wichtigsten Grundsätze verzichten konnte. Mausbach vertritt ausdrücklich den Standpunkt, daß kein staatlicher Zwang in Dingen der religiösen Überzeugung herrschen solle, die Freiheit dürfe jedoch nicht gleichbedeutend gemacht werden mit dem Schlagwort: Religion ist Privatsache [28].

Als ersten wichtigen Antrag zu den ursprünglichen Artikeln des Verfassungsentwurfs, die sich mit der Schulfrage befaßten, stellte das Zentrum (Gröber und Genossen) die Forderungen: Erhaltung des Religionsunterrichtes als ordentlichen Lehrfaches an den Schulen, Sicherung der Leitung des Religionsunterrichtes für die Religionsgesellschaften, Freiheit der Gründung und des Besuches von Privatschulen im Rahmen der gesetzlich notwendigen Ordnung [29]. Mit dem Antrag Seyfert, Weiß usw. [30] trat dann später das Problem der Bekenntnisschule mit voller Heftigkeit in die Verhandlungen. Gegenüber der Forderung der simultanen Einheitsschule stellte das Zentrum einen Antrag folgenden Wortlautes: „Die Volksschule ist nach dem Willen der Eltern und sonstiger Erziehungsberechtigten so einzurichten, daß die Kinder den Unterricht tunlichst von Lehrern ihres religiösen Bekenntnisses erhalten." Mausbach selbst rechtfertigte diesen neuen Antrag in äußerst sachlicher und eingehender Begründung. Er erwähnt neben der pflichtmäßigen Abwehr der Zwangssimultanschule besonders die aggressive Schulpolitik der Landesregierungen in Sachsen und Preußen, anderseits auch die großen Gefahren für die Erhaltung der katholischen Landesteile im Osten und Westen Deutschlands, endlich die einstimmigen Wünsche weiter Bevölkerungskreise [31]. Nach langen und schweren parlamentarischen Kämpfen fand die Frage in der Formulierung des Art. 146 RV. eine Lösung, die man nach den Erfahrungen des letzten Jahrzehntes als glänzend gerechtfertigt bezeichnen kann.

Schnellere Regelung fand die Frage des Religionsunterrichtes als ordentlichen Lehrfaches, für die Mausbach sich stark einsetzte. Der entsprechende Antrag wurde bereits in der ersten Lesung des Ausschusses angenommen. — Im Zusammenhang damit wurde die Frage der Beibehaltung der theologischen Fakultäten erledigt, die nach Art. 146 an den Hochschulen bestehen bleiben sollen. Mausbach gab im Verfassungsausschuß seiner Genugtuung darüber Ausdruck, daß sich alle



Parteien für die Beibehaltung der theologischen Fakultäten an den Universitäten ausgesprochen hätten [32].

Schwieriger gestaltete sich die Erledigung des vom Zentrum gestellten Antrages betr. Privatschulen. In Anbetracht des heftig geleisteten Widerstandes, der namentlich von der Linken als grundsätzlicher Gegnerin der Privatschulen ausging, änderte das Zentrum den ursprünglich eingebrachten Antrag. Mausbach gab unter besonderer Betonung der in allen Kulturstaaten bestehenden weitgehenden Freiheit zur Schaffung von Privatschulen eine Begründung des Antrages seiner Partei und wies dabei namentlich auf das durch die Neuformulierung bekundete Entgegenkommen hin [33]. Trotzdem der Zentrumsantrag keine Annahme fand, gelang es doch bei der endgültigen Regelung im Art. 147 R.V. noch mancherlei rechtliche Sicherungen zu erzielen.

Es konnte im Vorhergehenden nur auf einige wichtige Einzelfragen des Bildungs- und Schulwesens unter dem spezifischen Gesichtspunkte der gestaltenden Mitarbeit Mausbachs kurz hingewiesen werden. Die ganze Schwierigkeit der Situation für unsere christlichen Kulturpolitiker, die gerade auf dem Gebiete des Bildungs- und Schulwesens um die Erhaltung wertvollsten christlichen Kulturgutes zu kämpfen hatten, ließ sich bei der durch den Zweck dieser Abhandlung gebotenen Beschränkung auch nicht annähernd zur Darstellung bringen [34]. Wir müssen uns hierfür auf Mausbach selbst beziehen, der in seinem Werk „Kulturfragen in der Deutschen Verfassung" die Entstehung der Schulartikel und die oben kurz gestreiften Einzelfragen eingehend und mit vorbildlicher Klarheit und Objektivität behandelt hat, sowie auf Mausbachs Schrift „Religionsunterricht und Kirche", die durch die öffentliche Diskussion und namentlich durch die Erörterungen des Sächsischen Landtages vom 24. November 1921 über die Frage der kirchlichen Beaufsichtigung des Religionsunterrichtes im neu gegründeten Bistum Meißen veranlaßt war. Hier wird aus der Feder des sachkundigsten Mitarbeiters selbst eine vortreffliche Darstellung des Zustandekommens der fraglichen Artikel der R.V. und zugleich eine Begründung für die Haltung und das Vorgehen der Vertreter christlicher Kulturpolitik in der Verfassunggebenden Nationalversammlung gebracht.

Das große Werk von Weimar hat in der Kritik des letzten Jahrzehnts viele Anhänger, aber auch viele Feinde gefunden. Das gilt namentlich von der Regelung kultureller und kirchenpolitischer Fragen in der neuen R.V. Neuerdings hat Eduard Eichmann [35] in

einer Rektoratsrede sein Werturteil über das kirchenpolitische System der Weimarer Verfassung dahin zusammengefaßt, daß man der neuen Regelung „weder Jubellieder noch Fluchpsalmen singen könne". Keine Jubellieder, da sie zu sehr Kompromißcharakter trage und kein Werk aus einem Guß, kein geschlossenes, gedanklich einheitliches System darstelle; keine Fluchpsalmen, da ein plötzlicher und völliger Bruch mit der Vergangenheit ärgste Härten und Unbilligkeiten gezeitigt haben würde und die Neuregelung wenigstens einen freiheitlichen Grundzug aufweise. Gewiß trägt die getroffene Regelung Kompromißcharakter, das wird niemand verkennen können und wollen, zuletzt jene, die ihre ganze Person und Kraft für eine im Sinne katholischer Kulturpolitik möglichst günstige Lösung einsetzten. Doch war nicht Politik immer die Kunst des Möglichen? Unter diesem Gesichtspunkte bekommt die Weimarer Verfassung ein anderes Gesicht. So gesehen, wird jeder objektiv Denkende Mausbachs Urteil unterschreiben können: „Wir Katholiken und gläubigen Christen überhaupt haben auch für die kommenden Jahre kirchenpolitisch und schulpolitisch allen Anlaß, das Werk von Weimar nicht umzustürzen oder zu verlästern, sondern die Verfassung in ihren gesunden Ideen, in ihren wertvollen Rechten und Freiheiten eindringend zu durchdenken und praktisch für Gesetzgebung und Leben möglichst fruchtbar zu machen" [36].

In seiner Autobiographie schreibt Mausbach [37], daß der Gedanke an den Weimarer Sommer in ihm angenehme, aber auch wehmütige Erinnerungen wecke, wehmütige angesichts der Tatsache, daß die meisten Teilnehmer an den Beratungen des Verfassungsausschusses bereits vom irdischen Schauplatz abgetreten seien. Wir freuen uns, daß es Joseph Mausbach vergönnt war, zu erleben, daß die Kritiker und Nörgler am Verfassungswerk, das unter seiner gestaltenden Mitarbeit zustande kam, immer kleinlauter wurden, und daß offensichtlich eine gerechtere und objektivere Beurteilung sich Bahn bricht. Wir danken ihm, daß er so mannhaft als Anwalt christlicher Grundsätze für deren Durchsetzung und Verankerung im Grundgesetz des neuen Deutschen Reiches eintrat! In Weimar „übersetzte Mausbach seine literarischen Arbeiten in die parlamentarische Praxis" [38] und leistete damit indirekt, vom Leben her, einen hervorragenden Dienst an der moraltheologischen Wissenschaft.



## Anmerkungen.

[1] Die Autobiographie von Joseph Mausbach erschien in dem Werk: Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen. Herausgegeben von Erich Stange, Verlag Felix Meiner, Leipzig, Bd. III, 1927, 57 ff. — Wird künftig kurz als „Autobiographie" zitiert.

[2] Autobiographie 25.

[3] Das Material findet sich in den „Stenographischen Berichten der Verhandlungen der Verfassunggebenden Deutschen Nationalversammlung nebst Anlagen". Hierfür wird im folgenden die Abkürzung „St. B." gebraucht werden. Der Bericht des Verfassungsausschusses ist enthalten in „Berichte und Protokolle des achten Ausschusses der Verfassunggebenden Deutschen Nationalversammlung über den Entwurf einer Verfassung des Deutschen Reiches", Berlin 1920. Im folgenden abgekürzt „V.A." zitiert.

[4] St. B., Bd. 326, 678.

[5] Autobiographie 25.

[6] Vergl. die Schriften von Mausbach: Kulturfragen in der Deutschen Verfassung. Eine Erklärung wichtiger Verfassungsartikel, Volksvereinsverlag, M.-Gladbach 1920; Religionsunterricht und Kirche (Schriften zur deutschen Politik, hrsg. von Georg Schreiber, Heft 8), Verlag Herder, Freiburg 1922.

[7] Mausbach, Kulturfragen, im Vorwort.

[8] Die Grundrechte sind in der Literatur in mehr als einer Hinsicht umstritten. Der Meinungskampf um ihr Wesen und die Fage nach ihrer Berechtigung steht im Vordergrunde der Diskussion. Auffallend ist, daß die juristische Literatur sogar hinsichtlich der Gliederung ihnen einstweilen noch recht unbeholfen gegenüber steht. Einen interessanten Versuch, eine Systematisierung der Grundrechte, dieser „rätselgebenden Sphinx", vorzunehmen und mit den Mitteln der Soziologie der Jurisprudenz zu Hilfe zu kommen und ihr Vorarbeit zu leisten, unternimmt Ernst Wolgast, Die „Grundrechte und Grundpflichten der Deutschen" im Lichte des Theorems „Gemeinschaft und Gesellschaft". Ein Beitrag zur Lösung des Problems der Gliederung des 2. Hauptteiles der Weimarer Reichsverfassung, in: Kölner Vierteljahrshefte f. Soziologie, Verlag Duncker und Humblot, München, 5. Jahrg., 145—156.

[9] Mausbach, Kulturfragen 32.

[10] V.A. 317.

[11] Autobiographie 1/2.

[12] V.A. 373.

[13] V.A. 372.

[14] V.A. 372/373.

[15] St. B., Bd. 326, 678.

[16] V.A. 188.

[17] V.A. 191.

[18] St. B. Bd. 326, Sitzung vom 11. 3. 1919.

[19] St. B., Bd. 326, 25. Sitzung, 678.

[20] St. B., Bd. 328, 59. Sitzung, 1644.

[21] Anschütz, Gerhard, Die Verfassung des Deutschen Reiches. Ein Kommentar für Wissenschaft und Praxis, Georg Stilke, Berlin 1927, 351.

[22] V.A. 192.

[23] Mausbach, Kulturfragen 68.

einer Rektoratsrede sein Werturteil über das kirchenpolitische System der Weimarer Verfassung dahin zusammengefaßt, daß man der neuen Regelung „weder Jubellieder noch Fluchpsalmen singen könne". Keine Jubellieder, da sie zu sehr Kompromißcharakter trage und kein Werk aus einem Guß, kein geschlossenes, gedanklich einheitliches System darstelle; keine Fluchpsalmen, da ein plötzlicher und völliger Bruch mit der Vergangenheit ärgste Härten und Unbilligkeiten gezeitigt haben würde und die Neuregelung wenigstens einen freiheitlichen Grundzug aufweise. Gewiß trägt die getroffene Regelung Kompromißcharakter, das wird niemand verkennen können und wollen, zuletzt jene, die ihre ganze Person und Kraft für eine im Sinne katholischer Kulturpolitik möglichst günstige Lösung einsetzten. Doch war nicht Politik immer die Kunst des Möglichen? Unter diesem Gesichtspunkte bekommt die Weimarer Verfassung ein anderes Gesicht. So gesehen, wird jeder objektiv Denkende Mausbachs Urteil unterschreiben können: „Wir Katholiken und gläubigen Christen überhaupt haben auch für die kommenden Jahre kirchenpolitisch und schulpolitisch allen Anlaß, das Werk von Weimar nicht umzustürzen oder zu verlästern, sondern die Verfassung in ihren gesunden Ideen, in ihren wertvollen Rechten und Freiheiten eindringend zu durchdenken und praktisch für Gesetzgebung und Leben möglichst fruchtbar zu machen" [36].

In seiner Autobiographie schreibt Mausbach [37], daß der Gedanke an den Weimarer Sommer in ihm angenehme, aber auch wehmütige Erinnerungen wecke, wehmütige angesichts der Tatsache, daß die meisten Teilnehmer an den Beratungen des Verfassungsausschusses bereits vom irdischen Schauplatz abgetreten seien. Wir freuen uns, daß es Joseph Mausbach vergönnt war, zu erleben, daß die Kritiker und Nörgler am Verfassungswerk, das unter seiner gestaltenden Mitarbeit zustande kam, immer kleinlauter wurden, und daß offensichtlich eine gerechtere und objektivere Beurteilung sich Bahn bricht. Wir danken ihm, daß er so mannhaft als Anwalt christlicher Grundsätze für deren Durchsetzung und Verankerung im Grundgesetz des neuen Deutschen Reiches eintrat! In Weimar „übersetzte Mausbach seine literarischen Arbeiten in die parlamentarische Praxis" [38] und leistete damit indirekt, vom Leben her, einen hervorragenden Dienst an der moraltheologischen Wissenschaft.



## Anmerkungen.

[1] Die Autobiographie von Joseph Mausbach erschien in dem Werk: Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen. Herausgegeben von Erich Stange, Verlag Felix Meiner, Leipzig, Bd. III, 1927, 57 ff. — Wird künftig kurz als „Autobiographie" zitiert.

[2] Autobiographie 25.

[3] Das Material findet sich in den „Stenographischen Berichten der Verhandlungen der Verfassunggebenden Deutschen Nationalversammlung nebst Anlagen". Hierfür wird im folgenden die Abkürzung „St. B." gebraucht werden. Der Bericht des Verfassungsausschusses ist enthalten in „Berichte und Protokolle des achten Ausschusses der Verfassunggebenden Deutschen Nationalversammlung über den Entwurf einer Verfassung des Deutschen Reiches", Berlin 1920. Im folgenden abgekürzt „V.A." zitiert.

[4] St. B., Bd. 326, 678.

[5] Autobiographie 25.

[6] Vergl. die Schriften von Mausbach: Kulturfragen in der Deutschen Verfassung. Eine Erklärung wichtiger Verfassungsartikel, Volksvereinsverlag, M.-Gladbach 1920; Religionsunterricht und Kirche (Schriften zur deutschen Politik, hrsg. von Georg Schreiber, Heft 3), Verlag Herder, Freiburg 1922.

[7] Mausbach, Kulturfragen, im Vorwort.

[8] Die Grundrechte sind in der Literatur in mehr als einer Hinsicht umstritten. Der Meinungskampf um ihr Wesen und die Fage nach ihrer Berechtigung steht im Vordergrunde der Diskussion. Auffallend ist, daß die juristische Literatur sogar hinsichtlich der Gliederung ihnen einstweilen noch recht unbeholfen gegenüber steht. Einen interessanten Versuch, eine Systematisierung der Grundrechte, dieser „rätselgebenden Sphinx", vorzunehmen und mit den Mitteln der Soziologie der Jurisprudenz zu Hilfe zu kommen und ihr Vorarbeit zu leisten, unternimmt Ernst Wolgast, Die „Grundrechte und Grundpflichten der Deutschen" im Lichte des Theorems „Gemeinschaft und Gesellschaft". Ein Beitrag zur Lösung des Problems der Gliederung des 2. Hauptteiles der Weimarer Reichsverfassung, in: Kölner Vierteljahrshefte f. Soziologie, Verlag Duncker und Humblot, München, 5. Jahrg., 145—156.

[9] Mausbach, Kulturfragen 32.

[10] V.A. 317.

[11] Autobiographie 1/2.

[12] V.A. 373.

[13] V.A. 372.

[14] V.A. 372/373.

[15] St. B., Bd. 326, 678.

[16] V.A. 188.

[17] V.A. 191.

[18] St. B. Bd. 326, Sitzung vom 11. 3. 1919.

[19] St. B., Bd. 326, 25. Sitzung, 678.

[20] St. B., Bd. 328, 59. Sitzung, 1644.

[21] Anschütz, Gerhard, Die Verfassung des Deutschen Reiches. Ein Kommentar für Wissenschaft und Praxis, Georg Stilke, Berlin 1927, 351.

[22] V.A. 192.

[23] Mausbach, Kulturfragen 68.

[24] V.A. S. 191; St.B. 59. Sitzung, Bd. 328, 1661; Mausbach, Kulturfragen 69.

[25] St.B. 59. Sitzung, Bd. 328, 1644; vgl. dazu auch Ebers, Religionsgesellschaften, in: Nipperdey, Die Grundrechte und Grundpflichten der R.V., Kommentar zum 2. Teil der R.V., Berlin 1930, Bd. II, 361 ff.; ferner Schmitt, Die Selbstverwaltung der Religionsgesellschaften nach Art. 137, Abs. 3 der neuen R.V. in: „Archiv für öffentliches Recht", Bd. 42, Tübingen 1922, der auch Mausbach anführt.

[26] V.A. 191, 203.

[27] St.B., Bd. 336, 524 f.

[28] St.B., 25. Sitzung, Bd. 326, 677/679.

[29] V.A. 175.

[30] V.A. 210.

[31] V.A. 524 f.

[32] V.A. 226; ferner Mausbach, Kulturfragen, Abschnitt XV, S. 123.

[33] V.A. 530.

[34] Eine vortreffliche Würdigung der Arbeiten und Verdienste Mausbachs in der Verfassunggebenden Deutschen Nationalversammlung lieferte kürzlich Georg Schreiber in seinem Beitrag „Joseph Mausbachs Wirken für Kirche und Staat" als Festgabe gelegentlich der Feier von Mausbachs 100. Unitarischem Semester in der „Unitas", Monatsschrift des Verbandes der wissenschaftlichen katholischen Studentenvereine Unitas, 70. Jahrg., 9. Heft, 137—140.

[35] Eichmann, Eduard, Staat, Religion, Religionsgesellschaften nach der neuen Reichsverfassung. Rede, gehalten bei der Übernahme des Rektorates am 30. November 1929, Verlag Max Hueber, München 1930, 23.

[36] Autobiographie 26.

[37] Autobiographie 25.

[38] Schreiber, Joseph Mausbachs Wirken für Kirche und Staat, a. a. O. 138.